GERHARD SCHNEIDER

Cristologia del Nuovo Testamento

PAIDEIA EDITRICE BRESCIA

INDICE

ai miei confratelli
della diocesi di Treviri

PREFAZIONE

*Il problema di Gesù può essere posto in varie maniere e infatti anche oggi viene considerato in prospettive diverse. Oggi più spesso di ieri il problema riguarda il 'Gesù storico'. Anche la teologia non può evitare tale questione. Ma per il cristiano oggi sembra essere per lo meno altrettanto importante tener conto della molteplicità di forme di pensiero e di asserzioni cristologiche attestata dal Nuovo Testamento. «Chi è costui?» (*Mc. *4,41): così domanda già la cristianità più antica che crede in Gesù come in colui che reca definitivamente la salvezza. «Chi credete che io sia?» (*Mc. *8,29): Gesù pone da sempre questa domanda ai suoi. Noi non possiamo ridurre la vera fede in Cristo ad un titolo come 'Figlio di Dio' oppure a una breve formula, impadronendocene, per così dire, definitivamente.*

Il presente libretto si propone di esporre la molteplicità delle asserzioni cristologiche del Nuovo Testamento; molteplicità che ha la sua non ultima espressione anche nelle 'forme' della cristologia più antica. Il libro, in fondo, non intende presentare risultati nuovi: si propone invece di permettere al lettore una visione panoramica del Nuovo Testamento, la quale (così speriamo) possa servire a una comprensione ap-

profondita di Cristo e a un annuncio di Cristo conforme ai nostri tempi.

Il libro è nato da parecchi studi dell'anno scorso: una lezione all'Università della Ruhr di Bochum, relazioni tenute in occasione di un convegno dell'Accademia di Rabano Mauro, e collaborazione ai corsi di 'teologia per corrispondenza'. Ringrazio l'assessore Walter Radl che mi ha aiutato con la lettura delle bozze e la preparazione degli indici.

Bochum, Pasqua 1971.

GERHARD SCHNEIDER

CAPITOLO PRIMO

L'INDAGINE CRISTOLOGICA OGGI

1. *La questione dei 'titoli di sovranità'*

L'indagine cristologica più notevole degli anni scorsi è rappresentata dal libro di Ferdinand Hahn, *I titoli cristologici. Loro storia nel cristianesimo primitivo*[1]. Tenendo conto sia della storia delle forme che della storia della redazione, Hahn tratta i seguenti predicati di Cristo: Figlio dell'uomo, Kyrios, Christos, Figlio di Davide e Figlio di Dio, che s'incontrano tutti nel vangelo di Marco; in appendice segue un capitolo sul profeta escatologico. La questione dei predicati di Cristo rappresentati dai suoi titoli può essere considerata come la questione cristologica tradizionale. Il Hahn sa però benissimo che la sua esposizione non tratta dell'intera cristologia del Nuovo Testamento e dello sviluppo di essa. Invece l'opera, precedente, di Oscar Cullmann, *La cristologia del Nuovo Testamento*[2] dà l'impressione che la cristologia del Nuovo Testamento si esaurisca nei titoli cristologici, poiché l'esposizione si limita a questi[3]. Il Cullmann distribuisce in quattro punti la serie dei titoli di Cristo: 1. titoli riferentisi all'opera *terrena* di Gesù (profeta, servo sofferente di Dio, sommo

1. *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen, [3]1966, [1]1963.

2. *Die Christologie des N.T.*, Tübingen 1957 (ed. it. *Cristologia del N.T.*, Il Mulino, Bologna 1970).

3. Eppure il Cullmann vorrebbe «cercare di offrire un quadro complessivo delle concezioni cristologiche del Nuovo Testamento» (*op. cit.* 7).

sacerdote); 2. titoli riguardanti l'opera *futura* di Gesù (messia, figlio dell'uomo); 3. titoli riferentisi all'opera *presente* di Gesù (Signore, salvatore); 4. titoli riferentisi alla *preesistenza* di Gesù (logos, figlio di Dio). Questa classificazione appare troppo schematica. È noto, per esempio, che esistono detti del figlio dell'uomo che si riferiscono al Cristo sofferente o al Cristo che opera attualmente. L'opera del Cullmann va criticata perché non tiene conto della storia delle forme. Essa non mostra a sufficienza che la cristologia neotestamentaria non si esaurisce nei predicati titolari. Importanti asserzioni cristologiche, ad esempio l'interpretazione della morte di Gesù come morte espiatrice, la tradizione di Gesù come taumaturgo e l'idea della preesistenza, non sono legate ad un titolo[4].

Il Cullmann parte giustamente dal principio che «dobbiamo porre nuovamente il problema del Gesù storico proprio partendo dai risultati dell'indagine storico-morfologica, certamente però in maniera diversa da prima che si affermasse questo metodo»[5]. I risultati dell'indagine storico-morfologica dei vangeli avevano fatto comprendere chiaramente che la tradizione neotestamentaria su Gesù deve la sua trasmissione, la sua formazione preletteraria e la sua fissazione letteraria nei vangeli non a un interesse propriamente 'storico', ma in primo luogo all'interesse della fede[6]. Nel trarre le conseguenze di questo fatto, che cioè possiamo raggiungere il Gesù storico solo attraverso il kerygma neotestamentario, i critici mor-

4. Cfr. Ph. Vielhauer, *Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie?* in: *Aufsätze zum Neuen Testament* (München 1965) 141-198; 143.

5. *op. cit.* 7

6. Che tuttavia la tradizione su Gesù sentisse interesse storico, lo mostra J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesuserzählungen der Evangelien* (Göttingen 1970).

fologici sono stati in generale molto pessimisti circa la possibilità di poter fare delle asserzioni criticamente accertate intorno al Gesù storico. Nel caso di Rudolf Bultmann si ha l'impressione che costui faccia di necessità virtù, in quanto dice essere irrilevante per la fede, e anzi un illecito tentativo di rendere sicura la decisione della fede, il chiedere del Gesù storico[7]. Il Cullmann, che anche in altre questioni teologiche può essere considerato l'avversario del Bultmann, considera compito della propria opera «giungere fino all'autocoscienza di Gesù»[8]. Il risultato di questa indagine per il Cullmann è nel complesso positiva. Egli riassume i risultati parziali a cui è giunto nella proposizione seguente: «Fondamento di ogni cristologia è la *vita di Gesù*»[9]. Gesù si comprendeva non solo quale servo sofferente di Dio e figlio dell'uomo che era stato promesso, ma anche di fronte a Dio quale Figlio[10]. «Le poche parole con cui, con voluta discrezione, ha parlato di questa sua 'consapevolezza di sé', non sono però state per i discepoli l'occasione diretta per porre già durante la sua vita la questione cristologica. Né il popolo né i discepoli hanno capito in un primo tempo le allusioni, più o meno velate, di Gesù. Fu piuttosto il rapporto con lui, il suo insegnamento e la sua azione (di cui erano testimoni) ad indurli a domandare che uomo egli fosse e che cosa la sua azione significasse. Ma ciò vuol dire che il problema cristologico *doveva* necessariamente imporsi loro, se pure non consideravano Gesù un malato di mente, come avvenne realmente da parte della sua famiglia e di altri»[11]. Il più recente lavoro del Hahn

7. Cfr. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen ²1954) 26; *Glauben und Verstehen* I (Tübingen ⁵1964) 101.
8. *op. cit.* 8
9. *op. cit.* 327.
10. Cullmann, *op. cit.* 328; cfr. 59-68; 160-163; 287-297.
11. *op. cit.* 328.

sui titoli cristologici giunge, a differenza del Cullmann, ad un risultato negativo. Il Hahn non crede che in base alle nostre fonti si possa dimostrare che Gesù abbia usato uno dei titoli esaminati per designare se stesso. Questa constatazione, la quale sulla parte cattolica potrebbe in un primo momento agire come uno choc, non si può contestare [12]. Va però tenuto presente che quanto non si può constatare coi mezzi dell'indagine storica, può tuttavia essere un fatto storico. Eppure con questo risultato la ricerca del Gesù storico non si chiude senza frutto, giacché esso significa soltanto che l'indagine limitata solamente ai titoli non ci porta molto avanti.

Il Cullmann e il Hahn parlano di 'titoli' cristologici. Quando li elencano si capisce di che cosa si tratti, ma si può discutere sulla felicità di tale denominazione. Si tratta del carattere unico della sovranità di Gesù, della sua autorità. Ma trattandosi di asserzioni che esprimono questa sovranità per mezzo di un predicato sostantivo, possiamo parlare di 'titoli', i quali (secondo l'uso comune) rappresentano un onore attribuito dal di fuori ad una persona? I 'titoli' cristologici intendono esprimere una dignità che è propria a Gesù o che gli è stata tutt'al più conferita da *Dio*. Altri autori preferiscono perciò parlare di 'predicati di signoria' o semplicemente di 'predicati cristologici'. Ma poiché *predicato* (=affermazione) può significare anche una denotazione verbale e descrittiva della persona di Gesù e della funzione di essa, nel caso dei titoli si dovrebbe parlare almeno di 'predicati sostantivi'. Anche quando si parla di 'nomi cristologici di dignità' si è alquanto fuori strada, perché non si

12. Cfr. N. Brox, *Des messianische Selbstverständnis des historischen Jesus* in: K. Schubert (ed.), *Vom Messias zum Christus* (Wien 1964) 165-201. Cfr. anche la recensione del libro del Hahn fatta da A. Vögtle: BZ 9 (1965) 135-138.

tratta di nomi[13] in senso proprio[14], ma (come si amava dire in passato) di designazioni per gli 'uffici' di Gesù. Va però detto che parlare di 'nomi' esprime bene il fatto che si tratta della dignità propria di Gesù che nell'altro caso viene chiamata 'sovranità' o 'altezza'. Perciò nell'uso comune dovremmo usare i termini 'titoli di sovranità' o 'titoli cristologici'. Bisogna tener presente che l'aggettivo 'cristologico' non ha un valore limitato al nome da cui deriva (cioè Cristo nel senso stretto di messia), ma si riferisce a tutto quanto il Nuovo Testamento afferma intorno a Gesù, la figura decisiva per la nostra salvezza.

2. *'Storia delle forme' e 'storia della redazione'*

Il metodo d'indagine noto come 'storia delle forme'[15], applicato soprattutto ai vangeli, ha mostrato che la materia della tradizione riguardante Gesù ha ricevuto una formulazione fissa fin dallo stadio della sua trasmissione orale. In generale la critica morfologica parte dal principio che tali coniazioni siano avvenute solo dopo la risurrezione e alla luce dell'evento pasquale, perché la fede nel Risorto non fu solo causa, ma anche motivo per la trasmissione dei detti del Signore e dei racconti intorno a Gesù. Di fronte a questa concezione Heinz Schürmann[16] poté mostrare che

13. Cfr. i titoli dei libri di V. Taylor, *The Names of Jesus* (London 1953) e di L. Sabourin, *Les noms et les titres de Jésus* (Paris 1963).
14. Anche 'Cristo' è divenuto nome o è stato inteso come nome ('Gesù Cristo') solo in un secondo tempo.
15. Il termine risale a E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (Leipzig-Berlin 1913, Darmstadt ⁴1956). I fondatori dell'indagine storico-morfologica dei vangeli sono K.L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Berlin 1919, Darmstadt 1964); M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (1919, Tübingen ⁴1961); R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921, Göttingen ⁵1961).
16. *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf 1968) 39-65: *Die verösterlichen Anfänge der*

già nella situazione prepasquale del Gesù 'terreno' e della cerchia dei suoi discepoli si formò tale tradizione secondo moduli ben definiti. Così, secondo questo critico, l'inizio della tradizione (per lo meno della tradizione dei *detti* del Signore) è, in linea di principio, contemporaneo al Gesù storico. L'indagine cristologica tradizionale s'interessava soprattutto della tematica oggettiva (titoli di dignità, ecc.), ma la critica morfologica mostrò che quando ci si domanda come il Gesù storico intendesse se stesso i giudizi divengono tanto più ipotetici quanto più si risale a monte dei testi. Essa però mostrò pure che una data forma non è un 'preziosismo estetico', ma riceve la propria impronta dalle diverse situazioni della comunità. Questa situazione particolare che si ripete continuamente nella vita della comunità (per es. il culto, la catechesi, la confessione, l'ordinamento comunitario e le questioni relative, l'apologia di fronte al giudaismo) si chiama *situazione vitale* (*Sitz im Leben*). Perciò qui compiremo coerentemente il tentativo di presentare le asserzioni neotestamentarie riguardanti Cristo partendo dalle forme. Speriamo che questo procedimento presenti anzitutto il vantaggio di poter partire dal sicuro terreno delle presenti grandi forme che incontriamo negli scritti del Nuovo Testamento [17].

Queste grandi forme, che chiamiamo *generi* (*Gattungen*), sono rappresentate nel Nuovo Testamento dai vangeli, dagli Atti, inoltre dalle lettere e dall'Apocalisse. Di questi generi, i vangeli e gli Atti sono, per quanto attiene alla storia letteraria, nuovi. Il genere dei vangeli venne creato, per giudizio generale,

Logientradition (gli inizi prepasquali della tradizione dei logia).

17. Cfr. H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (München 1967) [ed. it. *Teologia del N.T.*, Paideia, Brescia 1972] 115: «La storia delle forme mostra che in principio vennero tràditi solo alcuni racconti e detti. Ogni tratto tràdito ha un senso cristologico di per sé: intende fondare o spiegare la fede in Gesù».

dall'autore del vangelo di Marco; gli Atti, nel senso di un'opera di proclamazione che non vuol narrare le magnifiche imprese dei suoi eroi ma è al servizio dell'annuncio di Cristo, risalgono all'autore del terzo vangelo, che chiamiamo Luca. Le lettere del Nuovo Testamento, al pari dell'Apocalisse, hanno modelli letterari: tuttavia si può dire che esse debbono la loro esistenza e la loro particolare impronta (almeno indirettamente) alla fede in Cristo. Bisogna dar rilievo soprattutto al fatto che i vangeli non solo contengono materialmente quasi tutte le informazioni relative a Gesù di cui disponiamo, ma che anche come genere *debbono la propria esistenza* proprio all'interesse cristologico, alla fede in Cristo nel senso più lato.

Oltre a questi generi maggiori, il Nuovo Testamento (e soprattutto ancora i vangeli) offre una molteplicità di *forme* (minori) la cui esistenza e le cui caratteristiche sono state scoperte proprio dall'indagine morfologica[18]. Non le enumereremo qui una per una, perché ne parleremo più avanti (ai capp. III e IV). Esse corrispondono in larga misura alle singole pericopi che conosciamo dalla lettura liturgica dei vangeli. Questa partizione del testo in sezioni che ancor oggi pure il profano può riconoscere nei vangeli con relativa facilità, corrisponde alla situazione originaria nella quale queste sezioni furono pronunciate. Le forme erano adattate ai molteplici bisogni della chiesa primitiva la quale in esse esprimeva la propria fede in Cristo. Le unità minori della tradizione di Gesù, le quali in parte non presentano titoli cristologici,

18. Un buono sguardo d'insieme è dato da H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre* (Stuttgart 1967) 144-176 (ed. it. *Metodologia del N.T.*, Marietti, Torino 1971). La portata delle formule per la cristologia del Nuovo Testamento è stata messa giustamente in rilievo da H.R. Balz, *Methodische probleme der neutestamentlichen Christologie* (Neukirchen 1967) 176-188.

mostrano chiaramente che fin dai primi tempi esisteva una cristologia la quale metteva in rilievo il significato salvifico di Gesù. Bisognerebbe rendersi conto una buona volta che questo procedimento corrisponde al modo in cui anche l'Antico Testamento parla di Dio. Qui non vengono esposte definizioni e tesi intorno a Dio, e tanto meno l'Antico Testamento è un edificio dottrinale che raccolga sistematicamente verità di fede: la Scrittura, al contrario, parla della natura di Dio narrando la sua azione nella storia e interpretandola nella fede. L'Antico Testamento fa risaltare come Dio agisce sull'uomo. Connesso con ciò è il fatto che anche i vangeli a rigore non parlano di Gesù per definizioni, ma mostrano la missione di Gesù nelle sue parole ed azioni.

Esistono tuttavia nel Nuovo Testamento altre forme cristologiche le quali non possiedono il già accennato carattere di pericopi. Sono in primo luogo le forme minime o *formule* (per i particolari vedi più avanti il cap. v) e poi gli *inni* a Cristo (vedi cap. vi). Mentre i canti o inni provengono dal culto della chiesa primitiva, le formule ci presentano realmente qualcosa che si avvicina a primitivi tentativi di definizione. Le formule si propongono in gran parte di esprimere e riassumere l'essenza o il centro dell'annuncio di Cristo e della fede in lui. Fra le forme minori possiamo infine annoverare anche i *titoli* di Cristo, i quali (almeno all'origine, quando non sono ancora usati alternativamente o non sono interscambiabili a piacere) intendono in certo qual modo riassumere in maniera pregnante il significato di Gesù in una data prospettiva. Anche questi titoli si propongono di interpretare la figura unica di Gesù, servendosi all'uopo di concetti preesistenti, che ricevono però a loro volta una nuova impronta. Ne parleremo più avanti (cap. vii).

Se con queste considerazioni abbiamo abbozzato all'incirca il programma di un'esposizione della cristologia neotestamentaria in base alle sue forme, dobbiamo prevenire un malinteso. Non tendiamo alla completezza nei particolari, ma a una panoramica che possa nella molteplicità delle forme rendere visibile la molteplicità delle cristologie. Perciò alla fine dovremo domandarci se esista un centro unificatore di queste varie cristologie e, in caso affermativo, in cosa consista (cap. VIII). Bisogna però anche combattere il possibile malinteso di credere che l'elencazione delle forme rifletta una linea cronologica della cristologia, la quale ricerchi in ultima analisi l'inizio della cristologia nella vita di Gesù. Noi cerchiamo invece di presentare una panoramica delle asserzioni intorno a Cristo che incontriamo nel Nuovo Testamento[19]. L'ordine di esposizione delle forme è dettato dal fatto che partiamo dalle grandi forme che possediamo (cap. II) e solo in seguito teniamo conto delle forme minori ricostruite (capp. III - VI). Dovremo anche tener presente che possediamo direttamente solo le grandi forme e che inoltre esse sono più vicine alla nostra situazione storica[20]. Le linee di sviluppo che

19. Le linee di sviluppo dalle più antiche asserzioni omologiche (prepaoline) cristologiche e dalle unità cherigmatiche (presinottiche) fino alla fonte dei *logia* e al vangelo di Marco, sono mostrate da J. Gnilka, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens* (München 1970). Un'impostazione simile presenta l'opera di R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (London 1965). H. Schlier domanda espressamente quale sia stato l'inizio della cristologia: *Die Anfänge des christologischen Credo* in: *Zur Frühgeschichte der Christologie*, ed. da B. Welte (Freiburg 1970) 13-58. Cfr. anche R.N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (London 1970). La pluralità delle affermazioni neotestamentarie intorno a Cristo diviene chiara in E. Schweizer, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments* (München-Hamburg 1968) e in R. Schnackenburg, *Christologie des Neuen Testaments* in: *Mysterium Salutis* III/1 (Einsiedeln 1970) 227-388 (ed. it. Queriniana, Brescia 1970).

20. In termini teologici diremmo che sono 'vincolanti' per la fede a

in parte possiamo già constatare entro il Nuovo Testamento, avranno probabilmente la massima importanza per una nuova interpretazione delle asserzioni cristologiche e per il problema di come ancor oggi possa essere annunciato il messaggio neotestamentario intorno a Cristo.

Se partiamo dalle grandi forme (generi), cioè dai singoli scritti neotestamentari che possediamo, dobbiamo dire una parola circa una recente corrente dell'indagine critica che rappresenta un complemento della critica morfologica, cioè *l'indagine sulla storia della redazione*. Se l'indagine morfologica volle conoscere la tradizione preletteraria e le sue forme, non tenne conto (per lo più inconsciamente e in un certo senso coattivamente) dell'attività degli autori dei nostri scritti neotestamentari. Gli evangelisti, per esempio, vennero spesso considerati come redattori che si limitavano a sommare le varie pericopi, senza vedere che essi erano veramente teologi che componevano una teologia. Essi non solo hanno raccolto il patrimonio tramandato, ma dal canto loro hanno contribuito a dargli forma; hanno compiuto una scelta e posto i loro particolari accenti dove hanno voluto. Alcuni studiosi del Nuovo Testamento si prefissero lo scopo, a partire all'incirca dalla metà degli anni cinquanta, di analizzare questa attività degli agiografi[21] e rivolsero la loro attenzione particolarmente alla cosiddetta 'cornice' (*Rahmen*)[22] dell'esposizione, che risale

motivo dell'ispirazione.

21. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (1954, Tübingen ⁴1962); W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (1956, Göttingen ²1959); W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums* (Leipzig 1959, München ³1964). V. anche J. Rohde, *Die redaktionsgeschichtliche Methode* (Hamburg 1966).

22. Questo termine s'incontra nel titolo dell'opera citata dello Schmidt (v. n. 15).

all'autore. Anche il concilio Vaticano II non chiuse gli occhi davanti al fatto che la materia evangelica riguardante Gesù ha un triplice *Sitz im Leben*[23]. Oggi leggiamo il materiale nella forma creata dall'autore di ciascun vangelo (l'"evangelista'). Ma prima di questa v'è una situazione vitale nella chiesa, la quale trasmise la materia oralmente. Infine la tradizione orale è preceduta dalla situazione nella vita di Gesù. È però raccomandabile di non chiamare *Sitz im Leben* quest'ultima situazione, perché questo concetto presuppone che si tratti di situazioni ripetute, di condizioni 'tipiche'. Se nella nostra esposizione volessimo mirare alla completezza, dovremmo trattare nel cap. II la cristologia dei singoli scritti, ma questo non è possibile nei limiti che ci siamo prefissati. Dovremmo però sapere che la cristologia di un autore neotestamentario non può essere vista semplicemente alla superficie della sua opera, quasi che bastasse raccogliere e ordinare le sue asserzioni cristologiche. Proprio perché gli autori hanno elaborato in gran quantità asserzioni tradizionali e perfino modelli scritti, non è facile distinguere il lavoro dell'autore dalla tradizione preesistente. Non è dunque neppure sempre possibile mettere in rilievo gli accenti teologici propri dell'autore. Dobbiamo essere grati perché in tempi recenti sono state pubblicate molte monografie intorno alla cristologia dei singoli scritti. Nel cap. II ne citeremo una parte.

3. *Cristologia indiretta*

A seguito dell'analisi dei testi secondo il metodo della critica morfologica si è visto sempre più chiaramen-

23. Semmelroth-Zerwick, *Vaticanum II über das Wort Gottes. Die Konstitution 'Dei Verbum'* (Stuttgart 1966) 84-87; cfr. 37 (ed. it. *Il Vaticano II e la parola di Dio*, Paideia, Brescia 1971).

te che la cristologia del Nuovo Testamento non è presente solo in asserzioni dirette e in formulazioni esplicite. Anche se si vuole negare al Gesù storico l'uso di titoli cristologici, bisogna ammettere che il suo messaggio e la sua opera 'implicano' una cristologia che diviene visibile nella sua pretesa di avere la somma autorità. Così, per esempio, Willi Marxsen [24] parla di una 'cristologia implicita', alla quale fa riscontro la 'cristologia esplicita' delle asserzioni cristologiche in senso stretto. Il Marxen parla di cristologia esplicita, per esempio, quando menziona il trapasso dal Gesù predicatore al Cristo predicato: «Diviene allora esplicita la cristologia implicita che troviamo nell'annuncio di Gesù» [25]. Anche per i titoli cristologici egli parla di «un'asserzione esplicitamente cristologica» [26]. «Fra la cristologia cosiddetta implicita e quella esplicita esiste in un primo momento una frattura solo in quanto si tratta di una esplicitazione *concettuale*» [27]. Ora si potrà sì riconoscere ed accettare come utile la *distinzione* cui pensa il Marxsen [28], ma l'*uso linguistico* proposto non è molto appropriato perché la formulazione esplicita non sempre significa esplicitazione, ma spesso codificazione e allora la formulazione univoca restringe la ricchezza della cristologia non esplicitata. Perciò nel nostro contesto sarebbe meglio parlare di 'cristologia indiretta' [29]. Proprio le forme presinottiche dell'an-

24. *Anfangsprobleme der Christologie* (Gütersloh ³1965) *passim.*

25. *Ibidem* 16.

26. *Ibidem* 52.

27. *Ibidem* 54.

28. Più che di affermazioni cristologiche implicite o esplicite si dovrebbe parlare, per amore di maggiore chiarezza, di affermazioni implicitamente o esplicitamente cristologiche. In tali affermazioni la cristologia è contenuta dunque in maniera non evidente (implicita) o evidente (esplicita).

29. Così, p. es., H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (München 1967) 146.

nuncio cristologico sono cristologia indiretta in questo senso. Non sempre fanno risaltare espressamente Gesù come Cristo, ma fanno riconoscere indirettamente la sua pretesa di somma autorità, per esempio con la perentoria affermazione della sua volontà oppure con il suo agire con piena autorità. In un altro luogo il Marxsen usa la coppia di concetti 'cristologia in atto' e 'cristologia riflessa' [30]. Questa formulazione appare molto più felice della prima.

La questione che oggi si pone con urgenza è se l'autocomprensione di Gesù già racchiuda una cristologia, oppure se viceversa sia stata la cristologia (posteriore) a provocare l'esposizione cristologica dei vangeli. Proprio la constatazione (sorprendente di fronte alla questione come è posta tradizionalmente dalla cristologia titolare) di un'antica cristologia indiretta sembra a prima vista deporre a favore dell'opinione che la cristologia si fondi sulla pretesa del Gesù storico. Ma ciò non è tanto sicuro, perché anche la tradizione antica messa in luce dalla critica morfologica è (per lo meno in gran parte) di origine postpasquale e quindi risale alla fede in Cristo. Il Bultmann tenta un'altra via [31] per la quale lo seguono alcuni suoi allievi.

Bultmann e i suoi epigoni partono dal presupposto che le asserzioni cristologiche del Nuovo Testamento non si riferiscano a un oggetto, Cristo, che si trova fuori di noi, ma sostanzialmente all'autocomprensione del credente [32]. Questa viene riportata all'autocomprensione di Gesù che s'incontra nella 'fede' di

30. W. Marxsen, *Der Streit um die Bibel* (Gladbeck i.W. 1965) 72 s.
31. *Glauben und Verstehen* (Tübingen [5]1964): *Zur Frage der Christologie* (85-113); *Die Christologie des Neuen Testaments* (245-267).
32. Cfr., p. es., H. Braun, *Der Sinn der neutestamentlichen Christologie*: ZThK 54 (1957) 341-377; inoltre G. Ebeling, *Jesus und der Glaube*: ZThK 55 (1958) 64-110; E. Fuchs, *Jesus und der Glaube*: ZThK 55 (1958) 170-188.

lui. Così si stabilirebbe in una maniera nuova una continuità fra il Gesù storico e il Cristo della fede. Ma questa interpretazione esistenziale delle asserzioni cristologiche non sembra affatto confortata dai testi, ma si fonda in larga misura su una precomprensione ispirata alla filosofia esistenziale. In maniera simile il Marxsen ha messo in rilievo la continuità: «Certamente il contenuto dell'annuncio più tardi ha un aspetto diverso che all'inizio; ma questa differenza non si può esprimere dicendo che il predicatore diviene il predicato[33]; la continuità che risale fino al tempo prepasquale consiste in questo: Gesù è sempre il predicato, anche se egli stesso appare come predicatore. Certamente cambia l'immagine dell'annunciato. ...La *funzione* di Gesù, cioè il chiamare alla fede, il porre nella relazione escatologica, viene espressa in maniera sempre più *personale*»[34]. Ciò avviene fra l'altro trasferendo a Gesù dei titoli. In altre parole: l'ultimo dato raggiungibile è «l'asserzione di un credente, ma non di un osservatore storico»[35]. Secondo il Marxsen in ogni brano di tradizione parla un credente. Ma nella situazione prepasquale la fede non è intesa come fede *in* Gesù, ma come fede destata da Gesù.

4. *Il problema del Gesù storico*

Prima della Grande guerra Albert Schweitzer[36] con la sua opera sulla storia dell'indagine intorno alla vita di Gesù ha tenuto l'«orazione funebre» per un intero secolo di sforzi intesi a narrare la vita di Gesù[37]. Le

33. Così, p. es., G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (Stuttgart 1956) 164 (ed. it. *Gesù di Nazareth*, Claudiana, Torino 1968).
34. Marxsen, *Anfangsprobleme* 52.
35. *Ibidem.*
36. *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906, Tübingen ⁶1951).
37. Così il Bornkamm, *Jesus* 11.

fonti della vita di Gesù che si trovano nei vangeli, cioè in scritti cherigmatici, non ci danno la possibilità di scrivere una biografia di Gesù in senso stretto così da potere ricostruire la genesi della storia di Gesù e tanto meno ci permettono di osservare la sua evoluzione psicologica. Inoltre la critica morfologica, dopo la prima guerra mondiale, ha consolidato di fatto la rassegnazione riguardo all'indagine storica su Gesù. Tuttavia questo metodo d'indagine ha il merito di aver ravvivato su un nuovo piano e per nuove vie la questione del Gesù storico. La teologia ha saputo (si potrebbe dire istintivamente) che un cristiano il quale rifletta non può esimersi dall'affrontare tale problema. Così dopo la seconda guerra mondiale è stata di nuovo sollevata la questione del rapporto esistente tra l'annuncio di Gesù che incontriamo nel Nuovo Testamento ed il Gesù storico[38]. In connessione con questo fatto sono usciti nuovi libri su Gesù: ricordiamo solamente quelli di Günther Bornkamm[39], Ethelbert Stauffer[40] e Herbert Braun[41]. Se la cristologia neotestamentaria non avesse il proprio fondamento in una determinata pretesa del Gesù storico, sarebbe davvero una pura ideologia[42]. Ciò però non significa che sia possibile dimostrare questo fondamento con l'aiuto dell'indagine storico-critica. Bisognerà tuttavia riconoscere che basta respingere il sospetto di ideologia per obbligare la teologia a porsi il problema di cui sopra. Una necessità analoga si è pre-

38. Un buon riassunto della discussione è data da: Ristow-Mattiae (edd.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung* (1960, Berlin ³1964).

39. *Jesus von Nazareth* (Stuttgart 1956).

40. *Jesus. Gestalt und Geschichte* (Bern 1957).

41. *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit* (Stuttgart 1969).

42. Cfr. F. Mussner, *Wege zum Selbstbewusstsein Jesu*: BZ 12 (1968) 161-172.

sentata fin dal primo secolo cristiano, allorché la falsa gnosi voleva rendere il messaggio cristiano, che possiede un carattere essenzialmente storico, una filosofia atemporale. Di fronte a questi falsi profeti la prima lettera di Giovanni (4,2 s.) dice: «Da questo riconoscete lo Spirito di Dio: ogni spirito che confessi Gesù Cristo venuto in carne, proviene da Dio; e ogni spirito che annulli Gesù, non proviene da Dio, e questo è lo spirito dell'anticristo della cui venuta avete udito parlare, e adesso è già nel mondo». Già l'intero piano dei vangeli attesta (sebbene non ancora con intento antignostico) l'identità sostanziale del Cristo pasquale col Cristo della storia [43]. Secondo i vangeli, la fede pasquale non può rinunciare a questa identità del Gesù di Nazaret col Signore e Cristo innalzato.

Una seconda ragione per cui anche il teologo s'interessa del Gesù storico è che la ricerca storico-critica dà risultati scarsi. Li presentiamo qui di seguito sommariamente. Ma la ricostruzione ottenuta per via critica lascia di nuovo molto di opinabile riguardo alla interpretazione di questi risultati. Il teologo cercherà quindi di fornire la prova della continuità col Cristo della fede. Poiché i dati storici che ricostruiamo possiedono in larga misura carattere ipotetico, anche oggi alcuni ideologi si impadroniscono della figura di Gesù. Ricordiamo qui una corrente di tale errata interpretazione. Essa riduce la ferma convinzione di Gesù di avere una precisa missione (convinzione storicamente provata) all'impegno di un rivoluzionario politico il quale avrebbe proceduto con la violenza contro l'*establishment* del suo tempo [44]. Secondo una variante

43. Vedi F. Mussner, *Christologische Homologese und evangelische Vita Jesu* in: *Zur Frühgeschichte der Christologie*, ed. da B. Welte (Freiburg 1970) 59-73.

44. Caratteristica in questo senso è l'opera di J. Carmichael, *Leben und Tod des Jesus von Nazareth* (München 1965); inoltre: Bibel und

di questa interpretazione Gesù sarebbe stato un rivoluzionario sociale umanitario, il quale parlò dell'amore di Dio solo relativamente al suo tempo, ma in realtà predicò soltanto l'amore per tutti gli uomini e l'impegno sociale. L'indagine storica del teologo non potrà fornire in tutti i casi la prova convincente che le asserzioni cristologiche del Nuovo Testamento risalgano a Gesù; è però in grado di proteggere la figura del Gesù storico, e con ciò anche il compito della chiesa, da errate interpretazioni livellatrici. Essa può mostrare che Gesù voleva qualcosa di più che non una semplice umanità e che anche il compito della chiesa non si esaurisce in un'attività sociale e caritativa.

Infine l'esegeta ricerca il Gesù storico anche perché così può recuperare la visione tridimensionale dei testi neotestamentari. Abbiamo già detto più sopra che non possiamo intendere questi testi camminando semplicemente sulla loro superficie. Essi hanno la propria storia e perciò dobbiamo cercare di comprenderli nel loro divenire. Per citare un esempio: il vangelo di Matteo deve essere interpretato con l'aiuto delle fonti usate dall'evangelista. Debbo studiare prima il vangelo di Marco e la fonte dei logia (ambedue fonti dell'evangelista) prima di poter dire in che cosa Matteo si differenzi dalla materia preesistente e come ponga i suoi accenti teologici. Ma dietro al vangelo di Marco e alla fonte dei logia si trovano a loro volta delle tradizioni (e perfino fonti scritte) che debbo conoscere per intendere lo scopo dell'evangelista

Kirche 21 (1966) 58 s. Analoga è la posizione assunta da S.G.F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (Manchester 1967); inoltre: BZ 13 (1969) 126-129. Per la discussione vedi inoltre quanto dice M. Hengel, *War Jesus Revolutionär?* (Stuttgart 1970) e Schnackenburg-Müller-Dautzenberg, *Rabbi J. Eine Auseinandersetzung mit J. Lehmanns Jesus-Report* (Würzburg 1970).

Marco. Ma non posso accontentarmi neppure di questo. Debbo pormi il problema del Gesù storico per afferrare anche l'intento delle tradizioni preletterarie. Dovrò a tale proposito riflettere che il mio giudizio diviene tanto più ipotetico quanto più risalgo indietro nella tradizione. Perciò il giudizio così ottenuto circa il Gesù storico non può essere il solo normativo per la fede. In questo senso non si può accettare l'affermazione che «nessuno, all'infuori del figlio dell'uomo stesso e della sua parola, può dare autorità al nostro annuncio»[45].

Ora, che cosa si può dire sicuramente intorno a Gesù per mezzo dell'indagine storico-critica?[46]. Bisognerà partire dal fatto della sua morte violenta sulla croce. Gesù è stato condannato a morte dal governatore romano Pilato, per sollecitazione delle autorità giudaiche, e giustiziato sulla croce (probabilmente la pasqua del 30 d.C.). A partire da questa data, possiamo procedere in due direzioni. Non si può contestare l'esistenza di un'antica comunità di credenti in Cristo, convinta della risurrezione di colui che era stato crocifisso. La fede che il Signore crocifisso e morto viva e si trovi presso i suoi, non rende assolutamente necessaria l'indagine sulla sua vita 'terrena', ma è naturale che se ne parli, tanto più che la comunità primitiva si compone di persone che hanno seguito Gesù già prima del venerdì santo. Questi discepoli potevano riferire e dovevano (per motivi apologetici) raccontare come si sia giunti alla morte vio-

45. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (Göttingen [7]1965) 5 (ed. it. *Le parabole di Gesù*, Paideia, Brescia [2]1973).

46. Per tale questione v. A. Vögtle, art. 'Jesus Christus I' in: *Lexikon für Theologie und Kirche* V ([2]1960) 922-932; Id., art. 'Jesus Christus' in: *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Graz [3]1967) 765-793; Id. *Jesus von Nazareth* in: *Ökumenische Kirchengeschichte*, ed. da Kottje-Moeller, I (Mainz-München 1970) 3-24; W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu* (Düsseldorf 1966).

lenta di quel Gesù che essi annunciavano come il salvatore inviato da Dio. Essi dovevano anche domandare a se stessi come (da parte di Dio) si fosse giunti al punto che il Messia finisse sul patibolo. Volgendo indietro lo sguardo alla figura del servo di Dio di cui parla Isaia (specialmente nel cap. 53), i discepoli si rendono conto che la morte del Messia era compresa nel piano salvifico di Dio[47]. Ma come si giunse, dal punto di visto storico, alla morte di Gesù? Essa presuppone una discussione di Gesù con i suoi avversari giudei, specialmente con i farisei e il loro modo di interpretare la legge. Gesù di Nazaret si trova (specialmente nella sua predicazione) su un fronte 'antifarisaico'[48]. Battezzato da adulto nel Giordano per mano di Giovanni, egli annunciò l'inizio, nella sua opera, dell'atteso regno di Dio e quindi chiamò tutti gli uomini al ravvedimento. L'appello al ravvedimento, risuonato in un primo momento nella Galilea, sua patria, non venne generalmente accettato. Gesù cominciò da capo con la cerchia dei Dodici da lui scelti[49]. Nel cammino verso Gerusalemme acquista la certezza della sua prossima morte violenta. Non si può dire con certezza se Gesù abbia annunciato questa morte già come morte espiatrice[50]. La pretesa di Gesù (l'ha dimostrato a suo tempo Joachim Jeremias[51]) traspare chiaramente in alcuni modi di dire attestati solo

47. Cfr., p. es., *1 Cor.* 15,3: «Cristo è morto *per i nostri peccati, secondo le Scritture*».
48. Vedi in proposito F. Mussner, *Die Wunder Jesu* (München 1967) 41-44.
49. È controverso, ma probabile, che anche i discepoli partecipassero alla predicazione missionaria di Gesù (cfr. *Mc.* 6,7-13.30). Cfr. Schürmann, *op. cit.* (vedi n. 16)
50. Cfr. *Mc.* 10,45; 14,24.
51. J. Jeremias, *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu* in: *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Göttingen 1966) 145-152 (saggio pubblicato la prima volta nel 1954) (ed. it. *Abba*, Paideia, Brescia 1968).

per lui, e quindi caratteristici. Egli si rivolge a Dio in maniera filiale e fidente, chiamandolo «abba» e spesso fa precedere le proprie parole da «amen». In ciò si esprimono la sua particolare vicinanza a Dio (o la vicinanza di Dio a noi, da lui annunciata) e la 'infallibile' certezza della sua asserzione. Lo Jeremias parla in questo contesto di *ipsissima verba Iesu*, cioè di detti assolutamente risalenti a Gesù. Si possono però ricostruire anche modi di agire assolutamente propri di Gesù [52]. Gesù sta a tavola con pubblicani e peccatori, assicurando così loro la grazia di Dio. Ma proprio questa circostanza chiama a battaglia i farisei, i quali provengono dalla tradizionale pietà legalistica [53]. Anche le 'violazioni del sabato' compiute da Gesù (evidentemente provocatorie) producono questo effetto. Bisogna inoltre richiamare l'attenzione sui miracoli di Gesù, comunque vogliamo definire il concetto di miracolo. Cacciate di demoni e guarigioni di malati sono direttamente collegate con l'annuncio di Gesù relativo al regno di Dio. Sono segni dell'inizio della signoria di Dio; solo nel corso della tradizione i racconti di miracoli, i quali però già implicano una cristologia, divengono un diretto annuncio cristologico. Bisognerà pure ritenere caratteristica di Gesù la predicazione per mezzo di metafore [54]. La pretesa del Gesù storico di agire con piena autorità in nome di Dio e specialmente la sua critica sovrana rispetto alla legge mosaica, fanno risaltare indirettamente la sua autocoscienza [55]. Siamo così giunti al motivo che

52. F. Mussner, *Die Wunder Jesu*, 33-44.

53. Il Mussner vorrebbe riconoscere anche in determinati miracoli di Gesù «un fronte antifarisaico» (*ibidem* 34). Per la critica v. R. Pesch, *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage* (Freiburg 1970).

54. V. F. Mussner in: *Warum Glauben?* ed. da Kern-Schierse-Stachel (Würzburg ³1967) 220-231; cfr. Jeremias, *op. cit.* (n. 51) 152.

55. Anche l'appello di Gesù a seguirlo non implica solamente l'aspetto escatologico del messaggio di Gesù, ma anche una «potestà messiani-

storicamente condusse al processo di Gesù. In questo processo sembra che il titolo di Messia, quale interpretazione della sua pretesa, gli sia stato dato da terzi. Gesù ha accettato questo titolo, sebbene fin dal più antico vangelo si possa comprendere che questo titolo non è capace di definire proprio interamente la sua pretesa (*Mc.* 14,61 s.)[56]. Dinanzi a Pilato la classe dirigente del sinedrio ha accusato Gesù di pretendere di essere il Messia. Poteva ottenere dal governatore romano la condanna alla morte sulla croce. Da tale condanna si può dedurre che Gesù dinanzi a Pilato non fece nulla per liberarsi da questa accusa, ma non che egli stesso ammettesse di essere o apparisse effettivamente un capo rivoluzionario[57].

ca» (così M. Hengel, *Nachfolge und Charisma* [Berlin 1968] 16 s.).

56. Cfr. G. Schneider, *Gab es eine vorsynoptische Szene 'Jesus vor dem Synedrium'?*: Novum Testamentum 12 (1970) 22-39.

57. Vögtle, *Jesus von Nazareth* 20.

CAPITOLO SECONDO

LA PORTATA CRISTOLOGICA DEI GENERI LETTERARI DEL NUOVO TESTAMENTO

1. *Vangeli*

a) *Da Marco al vangelo di Giovanni*

Fra i generi letterari del Nuovo Testamento è particolarmente originale quello del *vangelo* che non è attestato prima del cristianesimo ed è da considerarsi una creazione dell'evangelista Marco[1]. Gli altri evangelisti procedono nella costruzione e nell'impianto delle loro opere secondo il modello del vangelo di Marco. Ora, il genere del 'vangelo' è così strettamente ed essenzialmente legato con l'annuncio di Cristo, del quale parla, che si può dire che tale genere trovi la sua causa prima nell'annuncio di Cristo da parte della chiesa più antica.

Per quanto riguarda la struttura, è comune ai quattro vangeli il fatto che narrino come punto culminante la passione con la morte di Gesù, chiudendo con l'annuncio pasquale della risurrezione di Gesù. A questo 'nucleo' o punto culminante fanno precedere una serie crescente di scene e discorsi tratti dalla vita e dalle opere cosiddette pubbliche di Gesù[2]. Quest'ultimo complesso ha inizio in tutti i vangeli col battesimo di Gesù per opera di Giovanni, evento che nel quarto vangelo non viene però raccontato espressamente. È notevole che i vangeli più tardi am-

1. V., p. es., A. Vögtle, *Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese* I (Freiburg 1966) 86-91.

2. In termini di storia della tradizione si può parlare di 'racconti della passione con ampia introduzione'.

plino questo nucleo fondamentale in due direzioni: nella direzione dell'"infanzia' di Gesù (Matteo e Luca) ovvero dell'esistenza 'preterrena' di Cristo (Giovanni) e in quella verso la pasqua (Matteo, Luca e Giovanni).

Con questi fatti ci troviamo su un fondamento saldo. Vogliamo però sapere quale interesse condusse agli ampliamenti suddetti[3]. Il nucleo fondamentale, quale si trova nel vangelo di Marco, mirava soprattutto ad affermare che l'uomo Gesù di Nazaret, che la voce dal cielo al momento del battesimo disse essere figlio di Dio (*Mc.* 1,11), dimostrò di essere il figlio di Dio attraverso la sua opera e la sua morte (cfr. *Mc.* 15,39). I due più recenti vangeli sinottici (*Mt.* e *Lc.*) vanno oltre questa asserzione fondamentale. Con i loro antefatti (*Mt.* 1-2; *Lc.* 1-2) vogliono mostrare che questo Gesù non fu il Messia solo a partire dal suo battesimo, ma fin dall'inizio[4]. Infine il vangelo di Giovanni estende ulteriormente questa linea, insistendo nel prologo (*Io.* 1,1-18) sul fatto che la «Parola» esisteva presso Dio fin «dall'inizio» (dall'eternità).

Anche per quanto riguarda la resurrezione la tradizione dei vangeli è stata arricchita. Mentre il vangelo di Marco accenna quasi soltanto alla risurrezione di Gesù nel racconto della scoperta della tomba vuota (*Mc.* 16,1-8), i vangeli di Matteo, Luca e Giovanni presentano anche notizie di apparizioni del Ri-

3. Nulla è detto con questo giudizio circa la provenienza del materiale aggiunto. In ogni modo l'interesse per esso ha raggiunto il massimo solo quando la materia fu fissata per iscritto in un vangelo.

4. Solo in questo contesto la tradizione neotestamentaria parla del concepimento di Gesù attraverso la vergine Maria operato dallo Spirito. Per la problematica di questa asserzione cristologica v. ora: Brosch-Hasenfuss (edd.), *Jungfrauengeburt gestern und heute* (Essen 1969); Frank-Kilian-Knoch e altri, *Zum Thema Jungfrauengeburt* (Stuttgart 1970).

sorto ai discepoli (*Mt.* 28,9-20; *Lc.* 24,12-53; *Io.* 20, 11-21,23). Anche qui si può registrare, da Matteo a Luca fino a Giovanni, un aumento del materiale. Con gli Atti degli Apostoli Luca ha perfino aggiunto al suo vangelo un intero libro intorno all'opera del Signore glorificato e del suo Spirito. Dalla direzione presa dallo sviluppo letterario possiamo dedurre che nella chiesa si formò un crescente interessamento anche per la continuità dell'azione del Signore risorto. In queste pericopi si intendeva esprimere quel che il Signore innalzato significava per i suoi. Probabilmente questo crescente interessamento va spiegato con l'indebolito senso della prossimità della parusia; tale indebolimento fece sì che avesse maggior rilievo il Signore nella sua opera presente.

La struttura fondamentale dei vangeli e il modo del suo ampliamento nei tre vangeli più tardi, ci dà il diritto di dire che il genere del 'vangelo' è l'adeguato sviluppo della proposizione di fede «Gesù di Nazaret, che morì in croce, è il Cristo e il figlio di Dio». Nel vangelo di Marco questa proposizione è dimostrata attraverso l'opera e morte di Gesù. Presso gli altri evangelisti a questa dimostrazione si aggiunge l'argomentazione condotta con l'aiuto del 'prologo' e dell''epilogo' (pasquale). Ora però dobbiamo anche vedere come l'evangelista Marco sia giunto alla struttura del suo vangelo e in che misura la materia preesistente e la tradizione cherigmatica che lo precedette abbiano determinato l'impostazione della sua opera. Solo poi parleremo (almeno brevemente) della cristologia dei singoli vangeli.

b) *La tradizione prima di Marco*

Nella sua *Storia della tradizione sinottica* il Bultmann ha dichiarato che l'autore del vangelo di Marco si

proponeva di «unire il kerygma ellenistico intorno a Cristo... con la tradizione della storia di Gesù»[5]. In questo contesto il Bultmann richiama il kerygma su Cristo noto dalle lettere paoline, come è attestato in *Phil.* 2,6-11 e *Rom.* 3,24. Invece la tradizione della storia di Gesù proviene in gran parte dalla comunità palestinese, sebbene si debba ammettere che la materia relativa a Gesù ripresa da Marco abbia ricevuto in parte (p. es. nelle narrazioni di miracoli) la propria impronta già in una comunità di lingua greca. Recentemente Johannes Schreiber[6] si è espresso in questi termini: «Il vangelo di Marco è una storia della passione con un'ampia introduzione, perché al centro del kerygma ellenistico sta la croce come il fatto salvifico decisivo». Effettivamente la predicazione missionaria paolina non avrà contenuto il materiale sinottico relativo a Gesù. Qaundo Paolo cita un detto del Signore oppure ricorda delle tradizioni intorno alla cena (*1 Cor.* 11,23-26), ciò non avviene nell'annuncio missionario, ma entro le comunità cristiane. Per Paolo e l'annuncio missionario prepaolino di carattere ellenistico-cristiano ci si può richiamare a *1 Cor.* 15,3-5: qui la morte e la risurrezione di Cristo rappresentano il nòcciolo cherigmatico[7].

Ma come dobbiamo immaginare la preistoria della narrazione della passione e come la preistoria del resto del materiale riferentesi a Gesù accolto da Mar-

5. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen [5]1961) 372 s. V. contro di lui W.G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg [3]1965) 51.

6. J. Schreiber, *Die Christologie des Markusevangelium*: ZThK 58 (1961) 154-183.156.

7. Però spesso si suppone che questa parte della tradizione risalga alla comunità palestinese primitiva. Cfr. invece H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (München 1967) 85. Per il nostro discorso è importante rilevare che tale tradizione è *prepaolina* e che l'annuncio *paolino* l'ha ripresa.

co? Il processo di formazione di queste tradizioni può essere ricostruito soltanto come un mosaico, avvicinando molte singole tessere. Tuttavia presentiamo un tentativo di ricostruzione di questa storia. Esso risale a Ulrich Wilckens che lo ha proposto in un saggio di una decina di anni fa[8].

Dobbiamo partire dal fatto che la massa dei materiali evangelici manca sia presso Paolo sia presso le altre testimonianze neotestamentarie nell'ambito missionario ellenistico-cristiano. A prescindere dalla tradizione circa la cena del Signore (*1 Cor.* 11,23), solo a partire da *2 Petr.* 1,17 s. (cfr. *Mt.* 17,5) incontriamo una citazione tratta dal racconto della trasfigurazione. *1 Tim.* 6,13 allude alla confessione di Gesù di fronte a Pilato, e *Hebr.* 5,7 alla pericope del Getsemani. Presso Paolo si trovano solo tre passi nei quali si richiama un detto del Signore: *1 Cor.* 7,10 (divieto del divorzio); 9,14 (obbligo di mantenere i missionari); *1 Thess.* 4,15 s. (parusia). Però oltre a queste citazioni ci sono altri passi nei quali Paolo impartisce alle comunità istruzioni che coincidono con detti di Gesù. Così, almeno *per quanto riguarda la sostanza*, una parte dell'insegnamento di Gesù è attestata nella tradizione delle prime comunità cristiane ellenistiche. Ma è notevole che in questi casi non ci si richiami in via di principio all'autorità del Cristo pasquale, ma si presenti la sentenza (p. es. *Rom.* 12, 14.17) come un principio cristiano d'uso generale. Ciò distingue nettamente la trasmissione ellenistica dei detti del Signore dalla tradizione palestinese dei logia, nella quale tutti i detti vengono presentati come detti *del Signore*.

Ma questa situazione delle comunità missionarie

8. U. Wilckens, *Jesusüberlieferung und Christuskerygma. Zwei Wege urchristlicher Überlieferungsgeschichte*: Theologia Viatorum 10 (1965-66) 310-339.

ellenistiche è mutata a fondo, evidentemente, con la prima guerra giudaica. Secondo un'antica tradizione, la comunità gerosolimitana, prima ancora che i Romani conquistassero Gerusalemme (70 d.C.), ha abbandonato la città rifugiandosi a Pella, città della regione giordana orientale[9]. È singolare il fatto che poco dopo questi fatti ebbe luogo la redazione del vangelo di Marco. Perciò potrà essere considerato per lo meno probabile che in quel tempo la tradizione palestinese su Gesù sia giunta in larga misura anche nelle comunità siriache. È in questo tempo che la tradizione palestinese su Gesù orientata sull'immagine prepasquale di lui quale maestro della comunità, sarebbe penetrata (secondo questa opinione) nelle comunità etnico-cristiane, la cui cristologia era invece più nettamente orientata sul Signore glorificato.

Se si pone l'ondata principale della penetrazione della tradizione di Gesù in collegamento cronologico con la prima guerra giudaica, bisognerà domandarsi se tale tradizione non fosse giunta già in precedenza (sia pure in misura minore) nella medesima zona. Il Wilckens [10] pensa in proposito ai cristiani del gruppo di Stefano i quali, dopo la morte del protomartire, giunsero non solo in Giudea, ma anche in Antiochia (cfr. *Act.* 8,1.4 s. 40; 11,19 s.). Questi 'ellenisti' giudeocristiani avrebbero avuto in partenza un orientamento missionario. Essi avrebbero posto il kerygma fondamentale della morte e risurrezione di Cristo al centro della loro predicazione, perché essi stessi non avevano avuto rapporti col Gesù terreno ed erano giunti alla fede attraverso il messaggio pasquale. Inoltre il loro contatto con la comunità primitiva era stato breve, sicché anche sotto questo punto di vista

9. Eusebio, *hist. eccl.* 3,5,2 s.

10. *op. cit.* 331-335.

non è probabile che abbiano avuto una lunga familiarità con le tradizioni relative a Gesù.

Non si dovrà accettare senza critica questo quadro della storia della tradizione, anche se sembra omogeneo, completo e coerente. Infatti la tradizione premarciana è influenzata in larga misura (come è stato dimostrato) già dalla comunità di lingua greca (uso della traduzione dei Settanta); in particolare ciò vale per racconti di miracoli (e le 'storie su Cristo' [11]). Così non è affatto necessario aspettare il 70 d.C. per vedere le comunità non palestinesi ricevere questa tradizione che fu trasmessa e recepita già prima. Invece un altro fatto della storia della tradizione va piuttosto collegato con la fuga dei cristiani di Gerusalemme: la trasmissione della tradizione giudaica dei logia (la cosiddetta fonte dei discorsi nota con la sigla Q) all'ambito ellenistico delle missioni, e il suo accoglimento successivo nei vangeli di Matteo e Luca.

Se si parte dall'idea che tanto la tradizione sinottica dei logia quanto la prima organica narrazione della passione di Gesù risalgono all'antica comunità palestinese [12], basterà chiederci, in un primo tempo, dove (in quale occasione) il resto della tradizione narrativa intorno a Gesù sia stata principalmente tràdita. Non va affatto postulato che essa giunse la prima volta nelle comunità etnico-cristiane grazie ai fatti del 70 d.C. Questa materia aveva un naturale carattere di pericope, mentre i logia vennero presto messi insieme in una raccolta, appunto la fonte dei discorsi, e anche la passione venne ben presto narrata in mo-

11. Scegliamo questo termine neutro seguendo G. Bornkamm: RGG³ II 752 per quei tratti della tradizione che Dibelius (*Formgeschichte* 265-287) chiama *miti* (battesimo di Gesù, tentazione, trasfigurazione) e Bultmann (*Geschichte der synoptischen Tradition* 263.270.278) *leggende*.

12. Non è necessario supporre con W. Schmithals, *Paulus und Jakobus* (Göttingen 1963) 97 s. diversi veicoli di tradizione.

do continuativo. Entrambe le raccolte avevano probabilmente il loro *Sitz im Leben* nella medesima comunità palestinese: la fonte dei logia nell'istruzione alle comunità; la passione può essere stata recitata nel culto (come 'leggenda cultuale').

Se ci domandassimo cosa significhi teologicamente il collegamento di materiale di varia natura per opera di Marco e quale portata avesse, in via di principio, l'accoglimento della tradizione su Gesù da parte delle comunità ellenistiche che avevano ricevuto la propria impronta dal kerygma di Cristo, potremmo rispondere così: la sintesi del kerygma di Cristo in una forma primaria che mette in primo piano la morte e la risurrezione di Gesù, venne arricchita per lo meno con l'assunzione della tradizione palestinese relativa a Gesù. Ma il detto collegamento aveva evidentemente una ragione attuale: quanto più il messaggio di Cristo si allontanava nel tempo dalla propria origine, tanto più era necessario assicurarsi della sua origine. Nel suo vangelo Luca rende espressamente noto questo intento della sua impresa (*Lc.* 1,1-4), ma si può presupporre che già Marco e Matteo siano stati guidati da intenzioni analoghe. Tanto più urgente divenne questo ancoramento del kerygma cristologico nella tradizione prepasquale quando sopravvenne lo scontro con la falsa gnosi. In tale polemica bisognava insistere che il Cristo della fede non è altri che Gesù di Nazaret (cfr. *1 Io.* 4,2 s.). Ma anche prima che la tradizione palestinese su Gesù fosse accolta generalmente, non esisteva una vera frattura fra la comunità cristiana ellenistica e la tradizione dei cristiani giudei. «Nella comunità primitiva la risurrezione di Gesù era considerata come la sua conferma escatologica che dimostrava nello stesso tempo la verità della sua dottrina, dell'annuncio della salvezza per i suoi discepoli. Se ora i missionari ellenistici annunciavano il me-

desimo evento della risurrezione di Gesù come ragione della partecipazione escatologica dei credenti alla salvezza, nel loro messaggio era presupposto in origine ciò che i discepoli di Gesù tramandavano circa l'operare, l'insegnamento e la sorte di costui. E per quanto la cristologia ellenistica tendesse a riguardare la figura del Cristo glorificato esclusivamente come mediatore divino della salvezza, tuttavia rimase suo criterio che questo divino mediatore della salvezza non fosse altri che *Gesù.* In questo senso Paolo, di fronte a tendenze gnosticheggianti delle sue comunità corinzie, ha insistito nel dire che il Cristo nel quale esse credevano era il Cristo *crocifisso*»[13].

c) *Cristologia dei singoli vangeli*

Anche se gli evangelisti hanno elaborato nelle loro opere materiale cristologico tradizionale, pure nella loro esposizione hanno tracciato ciascuno un'immagine di Cristo con caratteristiche proprie[14]. Vogliamo ora delineare queste singole presentazioni.

Marco

L'immagine di Cristo che incontriamo nel vangelo di Marco[15] è determinata dai titoli di figlio di Dio e

13. Wilckens, *op. cit.* 338 s. Circa la posizione paolina nelle lettere ai Corinzi cfr. U. Wilckens, *Weisheit und Torheit* (Tübingen 1959); R. Baumann, *Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1 Korinther 1,1-3,4* (Münster 1968).

14. Per l'annuncio di Gesù dei singoli vangeli, v.: *Jesus in den Evangelien. Ein Symposion*, ed. da W. Pesch (Stuttgart 1970).

15. V. in proposito: Ch. Maurer, *Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums*: ZThK 50 (1953) 1-38; J. Schreiber, *Die Christologie des Markusevangeliums*: ZThK 58 (1961) 154-183; T.A. Burkill, *Mysterious Revelation* (New York 1963); E. Dinkler, *Petrusbekenntnis und Satanswort. Das Problem der Messianität Jesu* in: *Zeit und Geschichte*, Festschrift für R. Bultmann (Tübingen 1964) 127-153; Ph. Vielhauer, *Erwägungen zur Christologie*

di figlio dell'uomo. Se l'evangelista per la prima volta prolunga la storia della passione dal lato della vita terrena di Gesù, ne nasce una narrazione che offre sì una successione di episodi, ma non ha intenti propriamente cronologico-biografici. Il 'vangelo' vuole spiegare chi *è* Gesù. Nella prima parte del libro Gesù è presentato soprattutto come taumaturgo che i suoi ancora non comprendono. Gesù conduce il combattimento finale fra Dio e le potenze sataniche; lo conduce come figlio di Dio (1,11; 3,11; 5,7), armato dello Spirito di Dio (1,8.10.12; 3,29 s.). Ma questa dimostrazione di autorità divina di Gesù non è ancora il vero tema della cristologia marciana. La vera chiave della concezione cristologica dell'evangelista è costituita dalla teoria del segreto messianico, creata redazionalmente dall'evangelista, come è stato stabilito da una recente e puntuale indagine[16]. Quando l'autorità e il potere di Gesù prorompono nel suo operare Gesù comanda di tacere (1,25.34.44 s.; 3,12; 5,43; 7,33.36; 8,23.26.30; 9,2.9). Si ha l'impressione che egli da un lato vorrebbe manifestare la pienezza dei suoi poteri, dall'altro nasconderla. A questo singolare procedere di Gesù corrisponde da parte dei discepoli la più completa incomprensione (6,52; 8,17.21) che, dopo la svolta di 8,31, trapassa in un equivoco circa la missione di Gesù. I discepoli non vogliono comprendere la necessità della passione (8, 32 s.; 9,10). Sembra che Marco abbia concepito questo motivo, che rende la sua opera il «libro delle epifanie segrete» (Dibelius), partendo da un'occasio-

des Markusevangeliums in: *Zeit und Geschichte* 155-169; M. Horstmann, *Studien zur Markinischen Christologie* (Münster 1969).

16. G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc* (Paris 1968). Il primo a riconoscere l'importanza del motivo del segreto messianico è stato W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums* (Göttingen 1901, rist. 1963).

ne attuale. L'evangelista vuole sottolineare che Gesù non è un 'uomo divino', come i taumaturgi ellenistici, ma il figlio di Dio, il quale può essere conosciuto veramente solo partendo dalla sua morte sulla croce e dall'ubbidienza nella sofferenza (14,61; 15,39). Perciò il punto decisivo, nella presentazione di Marco, è la confessione del Messia da parte di Pietro, confessione collegata al primo annuncio della passione di Gesù (8,27-33). Solo dopo che la sofferenza e la risurrezione del figlio dell'uomo sono compiute, si può annunciare apertamente la sua dignità di Cristo (9,9). Il motivo per cui il segreto deve essere conservato sta nella necessità della passione. Quando Gesù dichiara apertamente, di fronte al sinedrio, di essere il Messia (14,61 s.), il dramma della passione prende il via. Se gli uomini avessero compreso già prima la dignità di Gesù, il piano salvifico di Dio sarebbe stato vanificato insieme alla morte in croce del suo figliolo. D'altra parte Gesù non poteva restare del tutto sconosciuto, solo che tale riconoscimento non doveva rendere impossibile la via verso la croce[17].

Matteo

È stato detto che l'evangelista Matteo presenta la immagine 'ecclesiastica' di Cristo nella discussione col giudaismo del suo tempo[18]. Gesù è il Messia da-

17. Minette de Tillesse, *op. cit.* 325.

18. Così R. Schnackenburg in: *Lexikon für Theologie und Kirche*² v (1960) 934. Per la cristologia di Matteo v.: R. Gutzwiller, *Jesus, der Messias. Christus im Matthäus-Evangelium* (Einsiedeln 1949); E. Blair, *Jesus in the Gospel of Matthew* (New York 1960); K. Stendahl, *Quis et unde? An Analysis of Mt. 1-2* in: *Judentum, Urchristentum, Kirche*, Festschrift für J. Jeremias (Berlin 1960) 94-105; Th. de Kruijf, *Der Sohn des lebendigen Gottes. Ein Beitrag zur Christologie des Matthäusevangeliums* (Roma 1962); G. Bornkamm, *Der Auferstandene und der Irdische. Mt. 28,16-20* in: *Zeit und Geschichte*, Festschrift für R. Bultmann (Tübingen 1964) 171-191; A. Vögtle, *Das christologische*

vidico[19] promesso dalla Scrittura, il quale adempie ogni giustizia (3,15). Soffre essendo innocente (27, 4.19.24) e come Messia è l'ultimo inviato di Dio ('il figlio') dopo tutti i profeti (21,33-39). Già sulla terra egli si presenta con autorità somma (cfr. il «ma io vi dico» nel sermone della montagna: 5,22.28.32.34. 39.44). Forse l'evangelista considera Gesù come il secondo Mosè il quale emana con autorità la nuova torà messianica. In tal caso i cinque grandi discorsi del vangelo corrisponderebbero ai cinque libri di Mosè. Gesù è il fondatore della nuova comunità di Dio (16,18 s.), alla quale dà le sue regole (18,1-35). Egli viene confessato dai suoi come il figlio di Dio (14,33; 16,16). Dopo la risurrezione, nella potestà di dominio che gli è concessa, invia i discepoli presso tutti i popoli (28,18-20).

Di fronte al modello di Marco, usato da Matteo, il motivo del segreto messianico passa in seconda linea. Fin dalla preistoria la dignità messianica diventa il vero tema (*Mt.* 1,2)[20]. La cristologia di Matteo è in genere più complessa di quella di Marco. Ciò si vede anche dal fatto che gli attributi di dignità presentano una varietà maggiore che presso Marco. Oltre a Messia-Cristo, figlio di Dio e figlio dell'uomo, troviamo figlio di Davide, Signore, re d'Israele. In Gesù si adempiono le predizioni veterotestamentarie circa l'Emmanuele, Betlemme, il servo sofferente di Dio.

und ekklesiologische Anliegen von Mt. 28,18-20 in: *Studia Evangelica* II (Berlin 1964) 266-294; M.J. Suggs, *Wisdom, Christology, and Law in Matthew's Gospel* (Cambridge, Mass., 1970).

19. V. A. Suhl, *Der Davidssohn im Matthäusevangelium*: ZNW 59 (1968) 57-81; Ch. Burger, *Jesus als Davidssohn. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung* (Göttingen 1970) 72-106.

20. Cfr. A. Vögtle, *Das Schicksal des Messiaskindes. Zur Auslegung und Theologie von Mt. 2*: Bibel und Leben 6 (1965) 246-279; R. Pesch, *Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog (Mt. 1-2)*: Biblica 48 (1967) 395-420; E. Nellessen, *Das Kind und seine Mutter* (Stuttgart 1969).

Gesù è il re umile (11,29; 21,1-7) il quale anche nel giudizio mostra misericordia (25,31-34). Così chiama i suoi discepoli alla perfezione e all'amore del prossimo (5,43-48; 7,12)[21]. Ma verso il re d'Israele il popolo giudaico si mostrò caparbio e ostile. Fin dall'inizio Gesù ebbe da combattere con i capi di questo popolo e fondò – chiaramente distinto da Israele (cfr. 16,18: «la *mia* chiesa») – il nuovo e vero Israele. Anche i pagani diverranno discepoli (28,19). Così nel vangelo di Matteo Cristo è innanzitutto il Signore presente nella sua comunità (28,20) che la chiama alla migliore giustizia (5,20) di un amore del prossimo che si manifesta coi fatti.

Luca

La cristologia del terzo vangelo, che chiamiamo (insieme a quella degli Atti) la cristologia lucana[22], «è rappresentata dallo svolgimento della posizione di Cristo al centro della storia della salvezza»[23]. Il tempo di Gesù è per Luca tempo di salvezza; non in senso escatologico (come per Marco), ma come un'e-

21. Cfr. in proposito G. Schneider, *Botschaft der Bergpredigt* (Aschaffenburg 1969) 64 s. 95-98.

22. V. in proposito: H. Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala 1945); N.B. Stonehouse, *The Witness of Luke to Christ* (Grand Rapids 1951); G.W.H. Lampe, *The Lucan Portrait of Christ*: New Testament Studies 2 (1955-56) 160-175; E. Lövestam, *Son and Saviour* (Lund 1961); G. Voss, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen* (Paris-Brügge 1965); C.F.D. Moule, *The Christology of Acts* in: *Studies in Luke-Acts* (New York 1966) 159-185; C.H. Talbert, *An Anti-Gnostic Tendency in Lucan Christology*: New Testament Studies 14 (1967-68) 259-271; M. Rese, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas* (Gütersloh 1969); G. Schneider, *Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas 22,54-71. Studien zur lukanischen Darstellung der Passion* (München 1969); F. Schütz, *Der leidende Christus. Die angefochtene Gemeinde und das Christuskerygma der lukanischen Schriften* (Stuttgart 1969).

23. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Tübingen [4]1962) 158.

poca conclusa, alla quale la fede guarda retrospettivamente. Il tempo di Gesù è insieme il tempo che fonda la fede e che raffigura proletticamente la salvezza avvenire. Anche il tempo di Gesù, che subentra al tempo dei profeti (e d'Israele) e sarà seguito dal tempo della chiesa, è secondo Luca a sua volta suddiviso in periodo (preistorie - inizio nella Galilea - viaggio a Gerusalemme - attività nel tempio - passione e morte - apparizioni del Risorto e ascensione). Probabilmente questa concezione è connessa col fatto che l'evangelista vede nella vita di Gesù l'adempimento di promesse precedenti, adempimento che rende il credente certo che anche le promesse non ancora adempiute si verificheranno (cfr. *Lc.* 1,1; 24,26 s. 46 s.; *Act.* 3,21). Naturalmente la presentazione 'retrospettiva' dell'opera di Gesù è collegata anche con il fatto che ai tempi di Luca (circa 80-90 d.C.) l'attesa della parusia era divenuta meno ardente. La distanza dell'etnico-cristiano Luca dalle origini della cristologia risalta anche dal fatto che egli ritiene in larga misura interscambiabili i titoli cristologici (cfr. *Lc.* 4,41; 22,67-70; *Act.* 9,20.22)[24]. Non è certo lecito affermare che l'evangelista usa i titoli tradizionali senza conferire loro un valore particolare, ma il distacco fra il valore originario e il modo con cui Luca li intende salta agli occhi[25]. Accanto ai titoli dominanti di Signore e Cristo stanno figlio di Dio, figlio dell'uomo, profeta, il giusto, il santo, nonché l'antico titolo di *páis* (servo di Dio). È connesso con la

24. Conzelmann, *op. cit.* 158-160.

25. Cfr. A. George, *La royauté de Jésus selon l'évangile de Luc*: Sciences ecclésiastiques 14 (1962) 57-69; Id., *Jésus, Fils de Dieu dans l'évangile selon saint Luc*: Revue Biblique 72 (1965) 185-209; D.L. Jones, *The Title Christos in Luke-Acts*: The Catholic Biblical Quarterly 32 (1970) 69-76; I. de la Potterie, *Le titre* κύριος *appliqué à Jésus dans l'évangile de Luc* in: *Mélanges bibliques*, scritti in onore di B. Rigaux (Gembloux 1970) 117-146.

concezione che Luca ha della storia della salvezza il fatto che egli subordini nettamente il Cristo a Dio. Quella che possiamo chiamare l'*immagine* lucana di Cristo, il terzo vangelo la deve in gran parte al largo materiale che gli è proprio. Gesù è il pietoso soccorrittore e medico (*Lc.* 7,13 e 5,31; *Act.* 10,38), il salvatore dei peccatori (*Lc.* 7,36-50; 15,1-32; 18,9-14; 19,2-10; 23,43). Egli si volge in genere agli uomini sottovalutati o disprezzati, ai poveri (6,20 s. 24 s.; 14,12 s.; 16,1-31) e alle donne (8,1-3; 10,38-42; 23, 27 s.; 24,10); non teme i potenti (13,31-33; 23,8 s.); è un modello nel soffrire per la sua pietà e pazienza (22,41 s.; 23,34.46). È perciò in ampia accezione il *sotér* termine che noi di solito rendiamo con 'salvatore' (2,11). Per l'interpretazione lucana della morte di Gesù è caratteristico che l'aspetto di morte espiatrice passi in seconda linea[26]. All'incirca nella stessa misura risalta la via di Gesù come cammino che attraverso la passione giunge fino alla «gloria» (cfr. *Lc.* 24,26). In questa maniera è tratteggiato il cammino del discepolo. Il Cristo sofferente diviene il modello del cristiano[27].

Giovanni

Il quarto vangelo pone accenti cristologici diversi e in parte nuovi[28]. Esso presuppone l'esistenza pre-

26. Cfr. E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (1955, Göttingen ²1963) 187-191; K. Stalder, *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu in den lukanischen Schriften*: Internationale kirchl. Zeitschr. 52 (1962) 222-242; R. Zehnle, *The Salvific Character of Jesus' Death in Lucan Soteriology*: Theol. Studies 30 (1969) 420-444.
27. V. Schneider, *Verleugnung* 187-190.
28. Per la cristologia giovannea v. J. Dupont, *Essais sur la Christologie de S. Jean* (Brügge 1951); S. Schulz, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium* (Göttingen 1957); J.E. Davey, *The Jesus of St. John* (London 1958); W. Thüsing, *Die Erhö-*

mondana (preesistenza) di Cristo (1,1-18). Al 'divenire carne' della Parola divina corrisponde la 'glorificazione' del crocifisso. Il cammino del redentore viene descritto come discesa dal mondo celeste e risalita alla gloria. L'incarnazione della Parola è un pieno entrare della persona divina nella sfera umana (1,14). Chiamando Cristo la Parola il quarto evangelista mette in rilievo il ruolo unico ed assoluto di Cristo come rivelatore (1,18). In quanto personificazione del mondo celeste di Dio, Gesù rivela infine la propria natura. Ciò è reso chiaro anche dal frequente «Io sono» (8,12; 10,7.11; 11,25; 14,6; 15,1.5). L'autorivelazione del Cristo avviene per la salvezza dell'umanità. Gesù, in quanto rivelatore, porta la «vita» (3,16; 5,24; 6,33.35.51; 10,28). Se nella persona di Gesù 'la vita' è comparsa nel cosmo della morte, per gli uomini esiste una sola possibilità di entrare in possesso del bene salvifico della vita: unirsi a questo Cristo nella fede[29]. «Chi crede ha la vita eterna» (6,47).

2. *Atti*

Gli *Atti degli Apostoli* (come chiamiamo oggi la seconda parte dell'opera storica di Luca) in origine non avevano titolo. Solo quando furono separati dal

hung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium (Münster 1960); E.M. Sidebottom, *The Christ of the Fourth Gospel* (London 1961); J. Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie* (Freiburg 1964); F.-M. Braun, *Jean le théologien* III: *Sa Théologie. Le Mystère de Jésus-Christ* (Paris 1966); J. Kuhl, *Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannes-Evangelium* (St. Augustin 1967); W.A. Meeks, *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology* (Leiden 1967); T.E. Pollard, *Johannine Christology and the Early Church* (Cambridge 1970).

29 F. Mussner, ΖΩΗ. *Die Anschauung vom 'Leben' im vierten Evangelium* (München 1952) 93.

vangelo di Luca ricevettero il titolo di *práxeis* (in latino *acta*). Nella letteratura ellenistica esiste un genere letterario di questo nome, ma l'opera corrispondente del Nuovo Testamento non può essere inserita, secondo il genere, in questa letteratura delle *práxeis*[30]. Questo genere letterario non era in prima linea biografico, ma si proponeva di narrare le imprese più notevoli e importanti di un eroe (p. es. di Alessandro Magno o Annibale). Invece gli Atti degli Apostoli (a parte il fatto che non parlano di tutti gli apostoli) non si propongono di narrare le opere dei principali apostoli, ma hanno per tema l'inarrestabile espansione, operata dallo Spirito santo, dell'evangelo «fino ai confini della terra» (1,8). Ciò che fanno gli apostoli (soprattutto Pietro e Paolo) vuole essere inteso, in ultima analisi, non come loro azione degna di ammirazione, ma come opera del Cristo glorificato e del suo Spirito. Perciò gli Atti non sono un 'libro che racconta imprese di eroi'. La loro cristologia è identica a quella del 'primo volume', cioè del vangelo di Luca. Bisogna richiamare l'attenzione appunto sull'inizio del libro ove è raccontata l'ascensione di Gesù. Ciò fa comprendere chiaramente che la storia della chiesa ha per presupposto l'innalzamento di Cristo. Gli Atti hanno in comune con i racconti pasquali dei vangeli questo: l'attività del Signore glorificato viene manifestata nella sua chiesa.

Poiché anche gli Atti degli Apostoli extrabiblici (apocrifi) dal punto di vista della storia letteraria non corrispondono agli Atti di Luca, a rigore non è giustificato parlare di un 'genere' degli Atti biblici, poiché per 'genere' s'intende in fondo una forma lette-

30. Fondamentale per la questione del genere letterario è A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert* (Münster 1921) 94-112. Cfr. inoltre H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre* (Stuttgart 1967) 139 s.

raria maggiore che s'incontra spesso [31]. Tuttavia l'unicità degli Atti canonici si può riconoscere solo attraverso il confronto con generi simili. Essa mostra che la cristologia e la posizione storico-ecclesiastica di una determinata comunità etnico-cristiana hanno prodotto la forma degli Atti. In questo senso gli Atti sono una forma letteraria maggiore determinata e causata dalla cristologia.

3. *Lettere e Apocalisse*

Abbiamo detto più sopra che le lettere e l'Apocalisse del Nuovo Testamento in fondo non sono generi originariamente cristiani. Tuttavia parleremo qui brevemente della loro portata cristologica.

Le *lettere*, delle quali solo sette possono essere attribuite con sicurezza all'apostolo Paolo, si dividono in due specie diverse. Le sette lettere autentiche di Paolo (*1 Thess., Gal., 1.2 Cor., Rom., Phil., Philem.*) sono tutte vere 'lettere': vale a dire che sono state scritte da Paolo per un motivo concreto e in vista di una situazione concreta, ma soprattutto a una comunità (o singola persona) particolare [32]. Le altre lettere

31. Cfr. Zimmermann, *op. cit.* 140.
32. Per la cristologia paolina cfr. anzitutto: L. Cerfaux, *Christ dans la théologie de St. Paul* (Paris 1951) (ed. it. Paoline, Roma 1969); A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des Apostels Paulus* (Freiburg ²1956); I. Hermann, *Kyrios und Pneuma* (München 1961); D.M. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology* (Roma 1961); E. Larsson, *Christus als Vorbild* (Uppsala 1962; E. Brandenburger, *Adam und Christus* (Neukirchen 1962); W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden* (Zürich 1963); W. Thüsing, *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen* (Münster 1965); A. Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu* (Paris 1966); E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie* (Göttingen 1966); F.J. Ortkemper, *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus* (Stuttgart 1967); J. Blank, *Paulus und Jesus* (München 1968).

invece sono spesso 'lettere artificiose' (epistole) le quali offrono in forma di lettera, ma in maniera volutamente didascalica, un trattato teologico. Fra queste sono da ricordare soprattutto la lettera agli Efesini [33], le lettere pastorali [34], la lettera agli Ebrei [35], la lettera di Giacomo [36] e la prima lettera di Pietro.

Le cosiddette lettere cattoliche (*Iac., 1.2 Petr., 1.2. 3 Io., Iudae*) sono rivolte (come l'attributo di 'cattoliche', cioè generali) a una cerchia più ampia di lettori: appunto alla chiesa in generale. Questo non significa però che non si inseriscano anche in situazioni concrete e legate al tempo.

Per le lettere paoline e le altre lettere del Nuovo Testamento sono caratteristici i vari pezzi di tradizione che vi furono elaborati. Tali parti sono per lo più di derivazione liturgica o parenetica; ne parleremo più avanti (capp. V e VI) insieme con le forme minori. Caratteristici per le lettere cristiane (soprattutto paoline) sono i testi introduttivi di benedizione e ringraziamento [37], particolarmente fruttuosi per la cristologia.

L'*Apocalisse* (di Giovanni) si trova, per la forma come per il materiale apocalittico ripreso, in larga misura nella tradizione delle apocalissi giudaiche dei primi secoli a.C. e d.C. La letteratura apocalittica si propone di rafforzare il popolo di Dio, che si trova in

33. V. F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes* (Trier 1955, ²1968); J. Ernst, *Pleroma und Pleroma Christi* (Regensburg 1970).
34. V. H. Windisch, *Zur Christologie der Pastoralbriefe*: ZNW 34 (1935) 213-238.
35. Cfr. H. Zimmermann, *Die Hohepriester-Christologie des Hebräerbriefes* (Paderborn 1964); A. Vanhoye, *Situation du Christ* (Paris 1969).
36. V. F. Mussner, *'Direkte' und 'indirekte' Christologie im Jakobusbrief*: Catholica 24 (1970) 111-117.
37. In proposito P. Schubert, *The Form and Function of Pauline Thansksgivings* (Berlin 1939).

una situazione difficile, nella fedeltà a Dio e nella fede nella vittoria finale dell'opera divina nella storia. Perciò ha un po' il carattere di una giustificazione di Dio (teodicea). In questo senso i presupposti storici e il fine teologico valgono pure per l'Apocalisse di Giovanni. Ma in essa sono contenute (è questo che ne fa un libro cristiano) soprattutto formule di confessione cristologica, acclamazioni liturgiche e immagini cristologico-simboliche[38]. Non diversamente dagli altri libri del Nuovo Testamento l'Apocalisse annuncia anzitutto Gesù Cristo[39]. Egli è colui che si è fatto uomo (12,1-5), colui che è sacrificato sulla croce (11,8), il figlio dell'uomo (1,13-16; cfr. 14, 14). Innalzato alla destra di Dio, egli guida i destini del mondo e della sua chiesa. Apparirà come giudice per creare, dopo il giudizio, un nuovo cielo e una nuova terra (capp. 19-22). Cristo ha già vinto tutte le potenze demoniache. Egli farà partecipare alla sua vittoria anche coloro che lottano e gli rimangono fedeli fino al martirio[40]. La parte storico-salvifica avuta da Cristo è riassunta in *Apoc.* 1,5 s. in termini precisi: l'autore augura alle comunità dell'Asia minore, destinatarie del suo scritto, grazia e pace da Dio «e da Gesù Cristo, il fedele testimone, primogenito dei morti e signore dei re della terra. A colui che ci ama (così continua lo scritto) e che ci ha redenti dai nostri peccati mediante il suo sangue e ha fatto di noi un regno, sacerdoti per Dio, suo Padre; a lui spettano la gloria e la potenza per tutta l'eternità. Amen».

38. Per la cristologia v. T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* (Berlin 1962); J. Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse* (Paris 1965).

39. Così con ragione Zimmermann, *Methodenlehre* 143.

40. Cfr. *Apoc.* 2,7.11.17.26; 3,5.12.21; per l'insieme Zimmermann, *op. cit.* 143.

CAPITOLO TERZO

LA TRADIZIONE E LE FORME DEI DETTI DEL SIGNORE

Nel presente capitolo dobbiamo risalire a monte dei vangeli contenuti nel Nuovo Testamento. La cosiddetta ricerca storico-morfologica dei vangeli ha mostrato che alla base dei vangeli stanno non soltanto fonti scritte, ma soprattutto materiale trasmesso oralmente. Dobbiamo renderci conto chiaramente che gli evangelisti non ordinarono semplicemente i loro ricordi di testimoni oculari, ma che tutti e quattro i vangeli probabilmente ricevettero la loro forma definitiva da persone che non furono testimoni oculari della vita di Gesù.

Luca lo dice chiaramente nell'introduzione al suo vangelo (*Lc.* 1,1-4). Marco, secondo la tradizione antica, avrebbe messo per iscritto la predicazione di Pietro. Ma anche i due vangeli che a partire dal II secolo hanno nel titolo il nome di un apostolo, cioè i vangeli di Matteo e Giovanni, nella forma attuale non provengono certo da un testimone oculare degli eventi narrati. L'autore del vangelo di Matteo, p. es., ha usato come fonte l'opera di uno che non fu testimone oculare: Marco.

Va pure tenuto presente che la tradizione orale qui menzionata conteneva delle unità letterarie già 'formate', cioè con un contenuto ormai fissato. Qui parleremo di tali forme.

Alla base dei due vangeli sinottici più tardi (Matteo e Luca) sta una fonte comune, usata dai due evangelisti in aggiunta al vangelo di Marco. Poiché conteneva una netta prevalenza di discorsi, viene chiamata *fonte dei discorsi*, o *fonte dei logia* (abbreviata in Q).

A questa fonte apparteneva per esempio già la maggior parte del materiale del sermone sul monte. Conteneva anche parabole di Gesù. Questa fonte risale a discorsi di Gesù trasmessi oralmente. Stranamente, la fonte dei discorsi non si riferisce alla morte e alla risurrezione di Gesù. Tuttavia possiede importanza cristologica in quanto parte dal presupposto che in essa il Cristo sia presente e parli alla propria comunità [1]. Poiché Gesù è il figlio dell'uomo e come tale viene confessato dalla comunità, si giunse alla presente raccolta di detti di Gesù. La fonte dei discorsi ripete (come è sua intenzione) la predicazione di Gesù. Poiché egli è figlio dell'uomo, tutto dipende dal suo giudizio. Egli è colui che è venuto e insieme colui che deve venire [2].

A monte della fonte dei discorsi si trovano singole sezioni tràdite oralmente e anche detti singoli (*logia*). Nelle pagine che seguono cercheremo di individuare la cristologia delle unità minori dei discorsi. Queste unità letterarie minori sono i detti profetici, i detti sapienziali, i detti legali, le similitudini (metafora, similitudine in senso stretto, parabola, allegoria, racconto esemplare), detti in prima persona e detti relativi alla sequela di Gesù.

1. *Detti profetici*

Se si volessero classificare e denominare secondo criteri formali i detti di Gesù che lo caratterizzano come profeta, si sarebbe alquanto imbarazzati. Sarà più fa-

1. Cfr. H.E. Tödt, *Der Menschensohn in der synotischen Überlieferung* (Gütersloh ²1963) 224-245.

2. La dissertazione di A. Polag, *Die Christologie der Logienquelle* (Trier 1968) purtroppo non è stata ancora stampata; v. intanto P. Hoffmann, *Die Anfänge der Theologie in der Logienquelle* in: *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments*, ed. da Schreiner-Dautzenberg (Würzburg 1969) 134-152; J. Gnilka, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens* (München 1970) 110-126.

cile ordinare le parole profetiche, con Rudolf Bultmann[3], secondo i contenuti. Appartengono pertanto a questo gruppo: la predicazione di Gesù annunciante la salvezza, minacce, esortazione e predizione apocalittica. La *predicazione annunciante la salvezza* può esprimersi con macarismi (*Lc.* 6,20-23=*Mt.* 5,3-12; *Lc.* 10,23 s.=*Mt.* 13,16 s.; *Lc.* 14,15), ma può essere introdotta, p. es., anche con «non temere» (*Lc.* 12, 32; cfr. *Is.* 7,4; 10,24; 41,14). Qui Gesù annuncia la salvezza che consiste nella signoria di Dio: «Non temere, piccolo gregge, poiché è piaciuto al Padre di darvi il regno». Come *minacce* si possono considerare i lamenti sulle città della Galilea (*Lc.* 10,13-15=*Mt.* 11,21-24; cfr. anche *Lc.* 11,49-51=*Mt.* 23,34-36; *Lc.* 13,34-35=*Mt.* 23,37-39). Fra le *esortazioni* alla vigilanza ricorderemo *Mc.* 13,33-37; *Lc.* 12,25-38; 21,34-36. *Predizioni apocalittiche* si incontrano, p. es., lì dove Gesù parla della venuta improvvisa del figlio dell'uomo (*Lc.* 17,23-24=*Mt.* 24,26-27). Mentre l'apocalittica giudaica in gran parte riteneva possibile calcolare in anticipo gli ultimi eventi, Gesù (*Lc.* 17,20 s.) respinge nettamente questa possibilità di determinare il momento della fine attraverso segni precursori di essa.

La forma della sentenza profetica risale a forme profetiche veterotestamentarie. Presso Gesù è caratteristica soprattutto una particolarità del contenuto: egli annuncia il regno di Dio, imminente e già realizzantesi nella sua azione.

2. *Detti sapienziali*

Sotto questa voce si possono raccogliere delle forme che s'incontrano già nella cosiddetta letteratura sa-

3. *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen [5]1961) 113-138.

pienziale dell'Antico Testamento, ma si trovano anche fuori della Bibbia: sentenze, indovinelli, immagini, proverbi e simili. Qui possiamo includere anche alcune esortazioni e macarismi.

Ricordiamo il proverbio del profeta nella sua patria (*Mc.* 6,4), «la bocca parla per la sovrabbondanza del cuore» (*Lc.* 6,45); «una città che sta sopra un monte non può rimanere nascosta» (*Mt.* 5,14). Naturalmente così Gesù può essere annoverato fra i vari maestri di saggezza. Ma tuttavia si è capito ben presto che «qui è più che Salomone» (*Lc.* 11,31 s.=*Mt.* 12, 41 s.). Gesù è superiore a Salomone, proverbiale 'saggio' e raccoglitore di sentenze. Va inoltre osservato che la sapienza sentenziosa generale degli uomini diviene concreta solo nella situazione in cui è usata. Se per esempio Gesù ha pronunciato l'immagine della lampada sotto il moggio (*Mt.* 5,15=*Lc.* 11,33) queste parole, che forse esistevano già come proverbio popolare, sulle labbra di Gesù significano che Gesù non vuole risparmiarsi, ma portare il suo messaggio fra gli uomini anche a rischio di suscitare inimicizie e persecuzioni[4]. Così il detto riceve forza di enunciato 'cristologico'.

3. *Detti legali*

In questi detti Gesù dà istruzioni ai suoi. La chiesa ha presto raccolto le istruzioni di Gesù applicate alla sua nuova situazione e in parte messe insieme facendone degli ordinamenti comunitari (cfr. *Mt.* 18). È certo che molte di queste regole che oggi incontriamo nel vangelo risalgono al Gesù prepasquale che dava le proprie istruzioni alla cerchia dei discepoli. Il Bult-

4. J. Jeremias, *Die Lampe unter dem Scheffel*: ZNW 39 (1940) 237-240; G. Schneider, *Das Bildwort von der Lampe. Zur Traditionsgeschichte eines Jesus-Wortes*: ZNW 61 (1970) 183-209.

mann assegna a questo gruppo in parte anche dei detti «che prendono posizione rispetto alla legge o alla pietà giudaica»[5] p. es. *Mc.* 2,27; 7,15. Senza dubbio dovrebbero essere considerati detti legali anche quelli in cui Gesù, con l'aiuto di una sentenza della Scrittura o richiamandosi ad essa, fonda o giustifica un atteggiamento nuovo (cfr. *Mc.* 2,25 s; 7,6-8; 10,3-9; 12, 29-33). Ma anzitutto vanno qui annoverati i detti legali apodittici (cioè imperativi) e quelli casistici (cioè che valgono per un caso determinato). Esempi: «Non date le cose sante ai cani...» (*Mt.* 7,6: apodittico); «Se il tuo fratello pecca, vai e correggilo a quattr'occhi» (*Mt.* 18,15: casistico).

Per i suoi detti legali Gesù può essere classificato fra i maestri della legge del suo tempo. Ma almeno per questo aspetto è chiaro che il suo insegnamento era diverso da quello dei rabbini ebrei, dei quali suscitava l'opposizione. La volontà assoluta di Dio che si esprime essenzialmente nel comandamento dell'amore di Dio e del prossimo, costituisce il metro critico con cui Gesù misura la legge (*Mc.* 12,28-34). In ultima analisi, la pretesa di Gesù di interpretare con autorità propria la legge di Dio (cfr. *Mt.* 5,21-48) si comprende solo attraverso la convinzione cristologica della fede pasquale.

4. *Similitudini*

Come abbiamo detto sopra, sotto la categoria delle similitudini[6] raccogliamo una serie di forme che di per sé vanno annoverate nel discorso sapienziale, ma co-

5. *op. cit.* 138.
6. Il testo fondamentale per l'interpretazione delle similitudini è J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (Göttingen [7]1965). Per le forme delle similitudini v., p. es., J. Schmid, art. 'Gleichnis' in: *Lexikon für Theol. und Kirche,* IV[2] 958-960; Edsmann-Fohrer-Dietrich-Dahl, art. 'Gleichnis und Parabel' in: RGG[3] II 1614-1619.

stituiscono un complesso particolare. La forma fondamentale dalla quale probabilmente si sono sviluppate le forme singole, risale al genere veterotestamentario del *mašal* (paragone, proverbio, esempio, indovinello). Ad esso possono venire accostate, sul piano del Nuovo Testamento, una serie di brevi metafore. Una metafora completamente sviluppata è una parabola. Nella tradizione evangelica di Gesù sono attestate anzitutto le seguenti similitudini.

a) *Similitudine in senso stretto*

Si tratta di un paragone. Si abbozza un'immagine che vuole esprimere una cosa. Così bisogna distinguere dalla metà-immagine una metà-contenuto reale. Non occorre che il contenuto sia indicato espressamente. Il paragone si riferisce (a differenza dell'allegoria, di cui parleremo più avanti) a *un solo* punto di paragone (*tertium comparationis*). La metà-immagine descrive per lo più un evento caratteristico della vita della natura o della vita quotidiana degli uomini. Nelle similitudini di Gesù si intende esprimere soprattutto la vera sostanza del suo annuncio: la signoria regale di Dio. La forza persuasiva della similitudine sta nella verità del suo contenuto, accessibile ed evidente per ogni uomo.

Come esempio fra molti (cfr. *Mc.* 4,1-9.26-29.30-32) citiamo con Heinrich Zimmermann *Lc.* 15,4-7: come si rallegra il pastore quando ha ritrovato una pecora smarrita, così in cielo (cioè presso Dio) regna gioia per un peccatore convertito. Il *tertium comparationis* è la gioia: «Poiché l'essenziale è solo quest'unico tratto, non è metodicamente lecito interpretare ogni singola figura»[7].

7. H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre* (Stuttgart 1967) 148.

b) *Parabola*

Il segno caratteristico della parabola è il racconto, spesso contenente piccoli tratti secondari, al quale è adattata la materia figurata. A differenza della similitudine (in senso stretto) la parabola parla di un caso singolo che fa impressione. Non viene narrato ciò che tutti fanno, ma quel che una persona ha fatto una volta in una situazione particolare (cfr. *Mt.* 13,44.45.46). Proprio l'andamento spesso sorprendente del racconto ha lo scopo di far riflettere l'ascoltatore (*Mc.* 12,1-12; *Mt.* 22,1-14).

Possiamo chiarire il concetto di parabola con *Mt.* 20,1-15. Questo racconto è noto per la più come la 'parabola dei lavoratori nella vigna', ma sarebbe meglio chiamarlo la 'parabola del buon padrone della vigna'. È lui infatti il centro e la chiave del racconto[8]. Gesù vuole annunciare ai suoi critici la bontà di Dio la cui misura è inconcepibile per gli uomini. Il grande contenuto di questo racconto è la bontà di Dio che in Gesù si volge verso gli uomini. Anche qui bisogna ricordare che la situazione in cui Gesù raccontò ai suoi critici questa parabola va tenuta presente nell'interpretazione. Il contenuto della narrazione non si può separare dalla persona del narratore.

c) *Allegoria*

Diversamente che nella similitudine e nella parabola, nell'allegoria non è lecito ricercare *un solo* 'punto essenziale'. Qui bisogna invece riferire parecchi particolari della metà-immagine a cose corrispondenti. Così la chiesa primitiva ha interpretato allegoricamen-

8. Cfr. F. Mussner, *Die Botschaft der Gleichnisse Jesu* (München 1961) 65-68; G. Schneider, *Der Herr, unser Gott. Zur biblischen Gotteserkündigung* (Stuttgart 1965) 142-146.

te la parabola del seminatore (*Mc.* 4,14-20). La diversità del terreno viene interpretata come varietà della disposizione degli ascoltatori. Anche la parabola dei malvagi vignaiuoli (*Mc.* 12,1-12) presenta già questi tratti allegorici. I «servi» sono interpretati come profeti, il «figlio» come Cristo. Si allude alla morte di Cristo. Spunta all'orizzonte la missione fra i pagani, dopo che Israele ha rifiutato l'offerta della salvezza nel suo insieme. Un altro esempio di allegoria è l'interpretazione della similitudine del loglio in mezzo al grano (*Mt.* 13,24-30) in *Mt.* 13,36-43. Poiché è provato che alcune di queste interpretazioni allegoriche risalgono solo alla chiesa primitiva, alcuni studiosi hanno voluto negare che Gesù si fosse valso dell'allegoria[9], ma metodicamente ciò non si può sostenere. Perché Gesù non avrebbe dovuto servirsi anche di un discorso allegorico?

d) *Racconto esemplare in Luca*

Un problema analogo si pone per i racconti esemplari perché, stranamente, si trovano solo presso Luca: *Lc.* 10,29-37; 12,16-21; 16,19-31; 18,9-14. Tali racconti si propongono di chiarire un pensiero etico-religioso mediante un esempio parlante. Vogliono dire «va' e fa' il simigliante» (*Lc.* 10,37). Narrano l'esempio (positivo o negativo) di una persona che va imitato (o evitato). I più noti fra questi racconti sono quelli del buon samaritano (*Lc.* 10) e quello del fariseo e del pubblicano (*Lc.* 18).

e) *Discorso metaforico in Giovanni*

Un'altra forma è rappresentata dal *discorso meta-*

9. Così anzitutto A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* (Tübingen 1910 = Darmstadt 1963) I 50-68.

forico[10] o discorso per enigmi che si trova nel vangelo di Giovanni. Come esempi si può considerare il discorso del buon pastore (*Io.* 10,1-18). Questi discorsi presentano Gesù come il rivelatore finale e definitivo[11].

5. *Detti in prima persona*

Fra questi il Bultmann[12] annovera i detti in cui Gesù parla della propria venuta («sono venuto per...»; cfr. *Mc.* 2,17; 10,45; *Mt.* 10,34-36; *Lc.* 19,10). Mediante due esempi tratti dalla fonte dei discorsi, Franz Mussner[13] ha mostrato che in essi si esprime chiaramente la incomparabile autocoscienza di Gesù. Si tratta del logion della spada (*Mt.* 10,34=*Lc.* 12,51) e del macarismo di *Mt.* 11,25 s.=*Lc.* 10,21. Qui è attestata una 'cristologia' che fa a meno di titoli e predicati di grandezza.

6. *Invito alla sequela*

Già nella fonte dei discorsi sono riportati consecutivamente alcuni detti relativi alla sequela: *Mt.* 8,18-22=*Lc.* 9,57-62. Sono costruiti a guisa di colloqui: qualcuno prega Gesù di accoglierlo fra i suoi seguaci. Gesù risponde brevemente e dalla risposta si comprende quanto grandi siano le pretese di colui che chiama alla sequela. Non si parla della reazione dell'interlocutore.

10. Cfr. H. Leroy, *Rätsel und Missverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangelium* (Bonn 1968).
11. Cfr. O. Kiefer, *Die Hirtenrede* (Stuttgart 1967); A.J. Simonis, *Die Hirtenrede im Johannesevangelium* (Roma 1967). V. anche R. Borig, *Der wahre Weinstock. Untersuchungen zu Joh. 15,1-10* (München 1967).
12. *op. cit.* 164-176.
13. *Wege zum Selbstbewusstsein Jesu*: BZ 12 (1968) 161-172.

In una notevole indagine Martin Hengel ha studiato l'invito alla sequela di *Mt.* 8,21 s. [14]. Qui Gesù vieta a colui che lo vuole seguire di andare a seppellire il padre: «Possiamo interpretare il detto di Gesù solo nel senso che egli voglia rompere decisamente con la legge e le usanze» [15]. La risposta di Gesù esprime in maniera unica la sua libertà di fronte alla legge mosaica. Cfr. anche *Mt.* 10,37 = *Lc.* 14,26. Di fronte all'ultima tentazione prima della fine, i legami familiari si spezzano. L'inesorabile durezza della richiesta e l'incondizionatezza della sequela mostrano che Gesù non raccoglie discepoli intorno a sé come un maestro [16], ma che, quale predicatore dell'imminente regno di Dio, chiama, con autorità unica, alla sequela totale. Quest'autorità non può essere in ultima analisi espressa esaurientemente da alcun titolo. La realtà di Gesù supera tali possibilità. Ma dove la piena autorità di Gesù si manifesta in predicati di sovranità o in titoli, la molteplicità delle designazioni indica sempre la stessa cosa: non è possibile costringere Gesù in forme concettuali preesistenti né comprenderlo adeguatamente mediante concetti già in uso.

14. *Nachfolge und Charisma* (Berlin 1968).
15. *op. cit.* 9.
16. A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen* (München 1962) e *Jünger des Herrn* (München 1964) specialmente 9-16, è del parere che Gesù abbia raccolto intorno a sé ed istruito degli allievi come un rabbi.

CAPITOLO QUARTO

LA TRADIZIONE NARRATIVA DI GESÙ E LE SUE FORME

Non possiamo qui presentare appieno quelle parti della tradizione che parlano di Gesù in forma narrativa, ma ci proponiamo di chiarire nella loro portata cristologica le forme seguenti: paradigmi, controversie, narrazioni di miracoli e racconto della passione.

1. *Paradigmi*

Per *paradigmi* (esempi) Martin Dibelius [1] intende dei brevi racconti su Gesù in sé conclusi. La compiutezza del principio e della fine del racconto mostra che questo in origine è stato narrato isolatamente. La brevità, che rinuncia a ogni descrizione dei personaggi, esalta unicamente l'effetto prodotto da Gesù sugli uomini. Lo stile edificante si propone di commuovere religiosamente. Un detto di Gesù spicca in maniera significativa. È per questa ragione che Rudolf Bultmann [2] annovera queste forme nella tradizione dei *detti* di Gesù chiamandole *apoftegmi.* Sebbene si debba riconoscere che in questi casi al centro c'è sempre un detto di Gesù, tuttavia la forma di queste unità è determinata proprio dalla cornice narrativa. Tuttavia bisogna rilevare col Bultmann che spesso la cornice del racconto è secondaria rispetto al detto del Signore contenutovi [3].

Fra i paradigmi il Dibelius annovera specialmente le pericopi di *Mc.* 2,1-12 (guarigione del paralitico), 2,18-22 (la questione del digiuno), 2,23-28 (le spighe

1. *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen [4]1961) 34-66.
2. *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen [5]1961) 8-73.
3. *Ibidem* 9.

del sabato), 3,1-5 (guarigione della mano atrofizzata), 3,31-35 (i parenti di Gesù), 10,13-16 (benedizione dei fanciulli), 12,13-17 (la moneta del tributo), come pure 14,3-9 (unzione a Betania). Prima di esaminare un esempio di questa forma, richiamiamo ancora una volta l'attenzione sulla diversa classificazione del Bultmann. Mentre il Dibelius considera i paradigmi *esempi* derivanti dalla 'predica' cristiana primitiva e vuole perciò enucleare forme della tradizione di Gesù costruite partendo da una determinata situazione, il Bultmann percorre in sostanza la via inversa. Egli vuole prima identificare determinate sezioni mediante l'analisi formale, chiedendosi soltanto in un secondo momento quale fosse il loro *Sitz im Leben*. Così arriva al termine neutro di apoftegma, preso dalla storia della letteratura greca, che definisce come segue: gli apoftegmi sono brani della tradizione «che si potrebbe essere tentati di annoverare fra i racconti, brani cioè il cui centro è rappresentato da un detto di Gesù racchiuso in una breve cornice» [4]. Ma allora appartengono a questa forma non solo le unità provenienti dalla predicazione, ma anche forme derivanti per esempio dalla discussione o dall'apologia cristiana, come i dialoghi polemici e didattici. Inoltre (e in questo seguiamo il Bultmann) si possono annoverare tra i paradigmi o apoftegmi i racconti delle vocazioni (p. es. *Mc.* 1,16-20; 2,14). Anche qui gli elementi narrativi si trovano in posizione marginale rispetto alla chiamata di Gesù a seguirlo: «I racconti delle vocazioni valgono come esempi di come Gesù chiami, e di che cosa debba fare colui al quale la chiamata è stata rivilta» [5].

Ora esaminiamo il racconto di *Mc.* 2,18-22. Il testo non descrive alcun tratto personale di Gesù. Ap-

4. *Ibidem* 8.
5. H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre* (Stuttgart 1967) 154.

prendiamo solo che ha discepoli che non seguono le usanze del digiuno del giudaismo contemporaneo. A Gesù non è attribuito alcun predicato cristologico di dignità. Se viene paragonato allo «sposo», sposo non è un titolo. Gesù vuole dire invece che nella comunione dei discepoli con lui si verifica la gioia del tempo della salvezza, paragonabile alla gioia di una festa nuziale. Il digiuno invece si adatta solo a una situazione di lutto. I detti della stoffa nuova e del vino nuovo (che sono stati aggiunti in seguito) fanno intendere che Gesù porta il tempo nuovo. Il tempo della salvezza fa saltare le dimensioni del vecchio tempo del mondo. L'indicazione circa la situazione (v. 18) è molto vaga. Non si capisce bene se voglia dire semplicemente che i discepoli di Giovanni e i farisei seguivano l'uso del digiuno, oppure che stavano osservando un determinato giorno di digiuno. Questa incertezza, che s'incontra anche in altre 'montature' dei detti di Gesù nei paradigmi, è segno che in questi racconti non si fotografa una determinata situazione della vita di Gesù, ma si indica una situazione *generale* che possiede carattere esemplare per l'attuale situazione ecclesiastica. Nella cornice del nostro contesto si tratta di confrontare la giovane chiesa con i gruppi dei discepoli di Giovanni e del giudaismo farisaico. In origine la risposta di Gesù consisteva solo nel v. 19a: «Possono gli invitati a nozze digiunare mentre lo sposo è con loro?». Essa ha poi subìto un ampliamento col v. 19b e anche col v. 20: «Finché lo sposo è con loro, non possono digiunare. Ma verranno giorni in cui lo sposo sarà loro tolto, e allora quel giorno digiuneranno».

Questi ampliamenti nascono nella situazione della chiesa dopo pasqua. Anche i vv. 21 s., contenenti un detto metaforico di Gesù, sono stati aggiunti più tardi. Come vediamo, un paradigma non deve necessa-

riamente rappresentare una forma 'semplice', ma può essersi formato in vari stadi della tradizione. Perciò se si domanda qual è il significato originario di un detto di Gesù, bisogna lasciare largamente da parte i tratti di contorno e narrativi del paradigma. Il detto di Gesù che stiamo considerando mira alla gioia del tempo messianico di salvezza, paragonato alla lieta celebrazione di un matrimonio.

2. *Controversie*

Le controversie[6] sono racconti contenenti un elemento dialogico. Gesù discute coi suoi avversari: «A differenza del paradigma, che racconta un avvenimento, la controversia espone una discussione di Gesù con i suoi avversari provocata da un determinato avvenimento»[7]. Come esempi si possono considerare *Mc.* 7,1-23 (puro e impuro), 10,2-12 (divorzio), 11,27-33 (la questione dell'autorità), 12,28-34 (il comandamento supremo).

Anche qui conosceremo i segni caratteristici di questa forma con un esempio. Nella controversia circa la questione dell'autorità (*Mc.* 11,27-33) la domanda degli avversari «con quale autorità fai *questo*?» si riferisce evidentemente alla precedente purificazione del tempio per opera di Gesù (11,15-19), cioè a un fatto concreto. Il colloquio presenta un dialogo simile a quelli che si trovano in controversie rabbiniche. Alla domanda degli avversari segue la controdomanda di Gesù[8]. Poi gli avversari si compromettono con la loro

6. V. in proposito lo studio storico-morfologico di M. Albertz, *Die synoptischen Streitgespräche* (Berlin 1921) e la critica del Bultmann, *op. cit.* 41 n. 1.

7. Zimmermann, *op. cit.* 155.

8. V. Bultmann, *op. cit.* 42-49. Così è accertato che la forma della controversia che abbiamo qui proviene dalla comunità primitiva *palestinese* (cfr. *ibidem* 49). Probabilmente la comunità primitiva si rifece

risposta; debbono confessare: «Non lo sappiamo». Infine Gesù rifiuta la risposta alla prima domanda degli avversari.

Anche in questo testo non incontriamo titoli cristologici. Tuttavia è chiaro che Gesù pretende un'autorità immensa. La sua controdomanda accenna che si tratta di un'autorità non proveniente «da uomini», ma «dal cielo» (da Dio). Egli agisce con tale autorità; ma questo agire provoca l'opposizione dei rappresentanti della pietà tradizionale.

3. *Racconti di miracoli*

Già fra i paradigmi abbiamo incontrato alcuni racconti di miracoli, perché non classifichiamo la materia secondo l'*argomento* o il fatto narrato, bensì secondo l'*aspetto formale* del testo. Nei racconti di miracoli accolti fra i paradigmi c'era sempre un detto di Gesù al centro o alla fine della pericope. Nei racconti di miracoli che ora citeremo si parla invece in maniera diversa della potenza di Gesù, la quale si manifesta in 'azioni potenti'. Esse vogliono mostrare la potenza sovrumana, anzi divina, di Gesù. Notiamo intanto che questa specie di racconti di miracoli segue uno schema di cui si può dimostrare l'esistenza anche nell'ambiente del Nuovo Testamento. Lo schema comunemente attestato si può descrivere con Willi Marxsen[9] così: «Prima viene descritta la gravità della malattia o della sofferenza e spesso si sottolinea che molti hanno tentato già di guarire questa malattia o questa sofferenza. Così si mette in risalto la grandezza del miracolo che segue. Poi avviene l'incontro col taumaturgo il quale compie la guarigione. Ciò avviene non di rado mediante manipolazioni minute (toccamenti, saliva

alle controversie di Gesù.

9. *Der Streit um die Bibel* (Gladbeck i.W. 1965) 53 s.

del taumaturgo che viene applicata al membro malato, anche citazione di parole incomprensibili). Quando la guarigione è avvenuta ne viene subito dimostrato il successo: i paralitici camminano e gettano le stampelle oppure portano via il loro letto. Alla fine poi s'incontra una cosiddetta chiusa morale, in cui i presenti esprimono la loro meraviglia e prorompono in lodi del taumaturgo». Secondo questo schema vengono narrati per esempio *Mc.* 5,25-34 (guarigione dell'emorroissa), 7,32-37 (guarigione del sordomuto), 8,22-26 (guarigione del cieco). Mentre nei paradigmi il punto culminante è un *detto* di Gesù, nei racconti di miracoli il centro è dato dall'*azione potente* stessa e dall'eco che incontra presso gli uomini.

Mentre nel genere di racconti di miracoli di cui qui parliamo si tratta di miracoli compiuti *da* Gesù, esiste però una categoria tutta diversa di racconti i quali narrano un accadimento meraviglioso avvenuto *a* Gesù [10]. Günther Bornkamm [11] chiama il primo gruppo *storie di Gesù* (classifica qui le guarigioni e i miracoli naturali), il secondo *storie di Cristo*. Per il Bornkamm queste si distinguono da quelle perché «portano già in partenza l'impronta della fede e la esprimono (spesso usando motivi leggendari) anche se si riconnettono con fatti storici e si presentano come racconti di fatti avvenuti realmente». Più precisamente si annoverano qui i racconti seguenti: il battesimo di Gesù, la tentazione, la confessione di Pietro, la trasfigurazione, l'ingresso in Gerusalemme, l'ultima cena, i racconti dell'infanzia (nei vangeli secondo Matteo e secondo Luca), i racconti pasquali. Si potranno effettivamente considerare queste storie di Cristo come una maniera autonoma di testimonianza del Cri-

10. R.H. Fuller, *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung* (Düsseldorf 1967) 17 parla di «miracoli concomitanti» compiuti su Gesù; cfr. *ibidem* 12.

11. RGG³ II 752.1001.

sto, ma non in base alla loro forma, perché questa varia assai. Ma quando si parla dalla situazione ecclesiale dalla quale derivano e nella quale hanno il loro *Sitz im Leben*, bisognerà riconoscere che in questi racconti la fede della chiesa in Cristo («l'interesse della fede della comunità per la figura di Cristo o anche per il proprio culto») si esprime non con definizioni, ma raccontando. Nei racconti di miracoli che il Bornkamm chiama *storie di Gesù* il discorso è invece più nettamente rivolto all'esterno della comunità: loro intento è quello di destare la fede in Gesù (non però nel senso di un'apologetica razionalistica). Torniamo a ripetere che qui ci occupiamo di questa categoria di racconti di miracoli.

Possiamo scegliere come esempio *Mc.* 7,32-37: la guarigione del sordomuto [12]. Anche qui la storia fa a meno di titoli cristologici. Si parla semplicemente di Gesù. Ciò che egli fa è adempimento di *Is.* 35,5. Gesù è colui che «ha fatto tutto bene»; egli dà l'udito ai sordi e la favella ai muti. La chiusa corale «ha fatto tutto bene...» confessa che Gesù introduce la nuova creazione (cfr. *Gen.* 1,31). Gesù è colui che adempie l'attesa messianica della salvezza propria dell'antico patto. In questo senso egli è più che un taumaturgo oppure un qualche uomo di Dio. La sua opera potente ha un significato determinato, di segno. Il suo agire segna l'avvento del mondo nuovo, dell'età della salvezza.

4. *Racconto della passione*

Gli studiosi del Nuovo Testamento sono quasi tutti del parere che l'evangelista Marco non sia stato il primo a raccontare la passione di Gesù in un racconto

12. V. in proposito G. Schneider, *Mk.* 7,31-37: Dienst am Wort 1 (1966) 133-138.

continuativo (*Mc.* 14-15), ma che questo evangelista possedesse già il modello di una storia della passione [13]. Probabilmente Luca, oltre alla passione del vangelo di Marco ne aveva sottomano un'altra. La passione giovannea sembra dipendere da tradizioni ignote ai sinottici. Allora la passione è la più antica narrazione continua della vita di Gesù che la cristianità raccontasse. La storia della passione fu presto raccontata organicamente perché la morte e la risurrezione di Gesù erano in un certo senso il nucleo del messaggio cristiano primitivo, come si può facilmente vedere da *1 Cor.* 15,3-5 (che è una formula antica). Ma il racconto non si propone propriamente di rispondere alla domanda (storica) di come si sia giunti alla morte di Gesù; esso vuole anzitutto caratterizzare l'accadimento della passione come evento voluto da Dio e efficace per la salvezza. Perciò in molti punti della passione viene citato l'Antico Testamento, fra l'altro anche per sottolineare che la morte del Messia fu voluta da Dio. Perciò il racconto della passione in ultima analisi non può essere caratterizzato come un vero racconto storico, e neppure come un trattato edificativo (in certo senso come modello per la pratica della *via crucis*), ma solo come un racconto narrato nella prospettiva della storia della salvezza. Così, anche prescindendo dalle designazioni vere e proprie di Cristo che si hanno nel corso del racconto, ha rilievo il significato storico-salvifico della passione e soprattutto della morte di Gesù. Ciò è indicato dai 'segni' avvenuti alla morte di Cristo: il buio in pieno mezzogiorno (*Mc.* 15,33) e la lacerazione della cortina del tempio (15,38).

13. V. per esempio G. Bornkamm (*op. cit.* 752): «Certamente l'evangelista più antico (Marco) aveva già dinanzi a sé un racconto continuato della passione». Per la cristologia dell'antico racconto della passione cfr. Gnilka, *Jesus Christus* 95-109.

CAPITOLO QUINTO

FORMULE

Anche negli scritti extra-evangelici del Nuovo Testamento si trovano sezioni tradizionali che rispecchiano la cristologia più antica. Va da sé che la tradizione parenetica, con le sue istruzioni per la vita cristiana, non può essere valorizzata cristologicamente nello stesso modo delle formule che possiamo considerare regole di fede nel senso più lato. Le forme della parenesi [1] (elenchi di virtù e di vizi, codici domestici, elenchi di doveri) ricevono certamente un'impronta cristiana in due modi: da un lato vengono cristianizzate [2] mediante aggiunte (p. es. «nel Signore», *Col.* 3,18.20), dall'altro la loro funzione di conseguenza dell'evento salvifico è messa in risalto dalla struttura delle lettere del Nuovo Testamento che alla prima parte dedicata all'affermazione della fede fanno seguire la parte etico-parenetica. Le formule che riguardano l'evento di Cristo ed esprimono la fede in lui, possono essere considerate in senso generale come 'credi' o formule di fede. Poiché la fede poggia sull'annuncio e poiché nella confessione (omologia) risponde al kerygma, possiamo inoltre distinguere formule di annuncio e formule di confessione [3]. Ma questa distinzione fra formule

1. Per la questione cfr. H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre* (Stuttgart 1967) 165-169; v. inoltre E. Kamlah, *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament* (Tübingen 1964).
2. La parenesi diviene etica *cristiana* anche e soprattutto per la motivazione che è essenzialmente cristologica; cfr. L. Nieder, *Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen* (München 1956) 117-125.
3. G. Bornkamm in: RGG³ II 1002.

cherigmatiche e formule omologiche non è sempre chiara.

1. *Formule cherigmatiche*

1 Cor. 15,3-5 costituisce un'antica formula cherigmatica. Dal contesto (15,1-3.11) di questa formula (anteriore a Paolo) possiamo vedere quali saranno in genere le caratteristiche delle formule cherigmatiche: esse pretendono di essere vincolanti e universalmente valide. La formula è a tre o quattro membri: «Cristo è *morto* per i nostri peccati secondo le Scritture / ed è stato *seppellito; //* è stato *risuscitato* il terzo giorno secondo le Scritture / ed è *apparso* a Cefa, poi ai Dodici». Questa formula negli ultimi anni è stata esaminata minuziosamente [4], ma noi ci limiteremo a indicare i motivi che in essa si esprimono. Anzitutto la definizione della morte di Gesù come morte salvifica o espiatrice *per noi.* Anche il richiamo alle Scritture (dell'Antico Testamento) sottolinea che la morte e la risurrezione di Gesù sono eventi salvifici poiché avvennero secondo il piano di Dio che si manifesta nelle Scritture. Allo stesso tempo il richiamo alla Scrittura risponde (apologeticamente) all'obiezione che colui che fu giustiziato sulla croce non può essere il Cristo. Anche il secondo e il quarto membro della formula hanno una loro funzione. Intendono confermare nella sua realtà l'indicazione precedente, in un senso particolare. Gesù era veramente morto perché fu seppellito. Gesù è stato veramente risuscitato perché fu veduto da Cefa (Pietro) e dai Dodici. Più sopra (pp. 37 ss.) abbiamo parlato dell'ampliamento di questo centro del kerygma prevalente nell'ambito paolino, arricchito dalla tradizione palestinese su Gesù (tradizione dei

4. Un'introduzione ai problemi della formula è offerta da J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi* (Stuttgart ²1967).

logia e della passione). I motivi fondamentali che stanno dietro alla formula citata coincidono in larga misura con quelli dei posteriori vangeli scritti: ciò che accade a Gesù viene sottolineato nel suo significato salvifico (per noi); il dar rilievo al riscontro nella Scrittura ha la medesima funzione e in più una funzione apologetica: la comunità assicura sé e coloro che ne sono fuori della certezza di ciò che crede (cfr. *Lc.* 1,4).

Altre formule cherigmatiche sono conservate in *Rom.* 1,3 s.; 3,25 e 4,25. La prima di queste formule intende caratterizzare Cristo secondo la contrapposizione di carne e spirito. Egli è discendente di Davide «secondo la carne», figlio di Dio in potenza «secondo lo Spirito» (cfr. *1 Tim.* 3,16)[5]. Anche un'altra coppia di opposti è usata nelle formule per annunciare Cristo: «Voi lo avete ucciso – ma Dio lo ha risuscitato» (*Act.* 2,23 s.; 3,15). È importante notare che nei testi citati Cristo è sempre oggetto dell'azione di Dio: in essi Dio e Cristo sono necessariamente associati fra loro.

2. *Formule di confessione*

Le formule nelle quali la fede della chiesa si esprime confessando (cioè omologicamente) sono formate per lo più da un solo elemento (*1 Cor.* 12,3; cfr. *Act.* 8, 37; *Hebr.* 4,14)[6]. Ci sono anche formule binarie che

5. V. E. Schweizer, *Röm. 1,3 f. und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus* (pubblicato la prima volta nel 1955) in: *Neotestamentica* (Zürich 1963) 180-189, il quale interpreta la coppia di opposti, che è prepaolina, come due sfere o modi di esistenza. A. Sand, *Der Begriff 'Fleisch' in den paulinischen Hauptbriefen* (Regensburg 1967) 161 s., vorrebbe attribuire all'apostolo la coppia di opposti. J. Blank, *Paulus und Jesus* (München 1968) 250-255, segue in questa questione lo Schweizer.

6. Cfr. O. Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse* (Zollikon-Zürich ²1949).

non solo parlano di Cristo, ma pongono l'evento e l'opera di Cristo in relazione con Dio (*1 Cor.* 8,6; *1 Tim.* 6,13; *2 Tim.* 4,1). In vista della varietà di contenuto e di forma di questi testi, non è possibile ricondurli, come propone Alfred Seeberg[7], ad un'unica forma primitiva del credo. Per quanto riguarda la forma abbiamo formule a uno e a due membri; per il contenuto, vanno già notati i vari titoli di Cristo che si presentano.

Come esempio possiamo citare *1 Cor.* 8,6. Questa formula binaria suona così: «Per noi esiste un solo Dio, il Padre / dal quale proviene l'universo e noi in vista di lui, // e un solo Signore, Gesù Cristo / mediante il quale è il tutto e siamo noi». Qui Cristo è accostato a Dio, al secondo posto. Di Dio si dice che da lui sono tutte le cose e che noi viviamo in vista di lui. Dio è nominato come creatore di tutte le cose e come mèta della nostra esistenza. In questa polarità di creazione e compimento si introduce l'asserzione cristologica. Gesù Cristo viene caratterizzato come mediatore per mezzo della preposizione *diá* (= mediante). Ciò che egli media è anzitutto la creazione e poi la comunità cristiana («noi»). Così la chiesa fa da riscontro alla creazione, evidentemente perché si vede in Cristo il suo fondatore e perché la si intende come nuova creazione. Se allora Cristo viene considerato mediatore della creazione[8], ciò indica un probabile richiamo al ruolo di mediatrice della creazione svolto dalla sapienza divina del quale parlava il giudaismo ellenistico (*Sap.* 7,22-30; cfr. *Prov.* 3,19; 8,22-31). Probabilmente l'idea del ruolo di mediatore esercitato da Gesù nella nuova creazione connessa con il ruolo attribuito alla sapienza divina condusse all'idea del-

7. *Der Katechismus der Urchristenheit* (1903, rist. München 1966).
8. V. in proposito H. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum* (Berlin 1961).

l'esistenza premondana (preesistenza) di Cristo[9]. Allo stesso tempo si vede chiaramente che l'idea della preesistenza non costituisce un'asserzione autonoma (oggettivizzante), ma è il prolungamento dell'asserzione circa la nuova creazione, asserzione che sottolinea il ruolo escatologico di mediatore assunto da Cristo.

Le formule di confessione derivano (almeno in parte) dal culto cristiano primitivo. In parte sono scaturite da acclamazioni (*1 Cor.* 8,6; *1 Tim.* 2,5). «È però caratteristico che esse evitino lo stile entusiastico delle acclamazioni pagane (sul genere dell'invocazione ad Artemide in *Act.* 19,28) e la loro terminologia stereotipata»[10]. Esse spingono in un certo senso verso asserzioni più esplicite e articolate. Lo mostrano le proposizioni oggettive di *Io.* 6,69; 11,27; *Rom.* 10,9. Se si considera il culto come *Sitz im Leben* delle formule di confessione, bisognerà intendere ciò nel senso più lato. L'origine delle formule si riconnette con l'acclamazione liturgica, ma la loro vera funzione sta nell'uso che se ne fa nella preparazione al battesimo e nel battesimo stesso. Anche la necessità di delimitare la fede in Cristo rispetto alle eresie deve essere stata l'occasione che ha portato a creare queste formule (cfr. *1 Io.* 2,22; 4,2 s.).

3. *Acclamazioni e dossologie*

Il culto del cristianesimo primitivo, misurato su quello odierno regolato liturgicamente, deve essere stato spontaneo e movimentato. A ciò corrisponde il fatto che esclamazioni, oggi stabilite nelle rubriche, spesso nella comunità più antica avvenivano spontaneamente.

9. Sulla questione v. E. Schweizer, *Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus*: Evangelische Theologie 19 (1959) 65-70.

10. Bornkamm, *op. cit.* 1002.

Erano pubbliche ed erano considerate ispirate. È un fatto caratteristico che nel Nuovo Testamento manchino acclamazioni tipicamente greche[11]. Invece appaiono chiaramente le acclamazioni giudeocristiane che indicano come il culto cristiano derivi, formalmente, dal culto della sinagoga. Eredità giudaica sono le acclamazioni *amen*, *alleluia*, *osanna*, *marana-tha*. Forse anche «abba, Padre» (*Gal.* 4,6; *Rom.* 8,15) è una acclamazione. Se il raddoppiamento *kýrios Iesoús* (Signore è Gesù) in *1 Cor.* 12,3 può essere inteso come acclamazione, allora questa acclamazione, di tipo omologico, nell'inno prepaolino di *Phil.* 2,11 è già sulla via della formula di confessione[12]. Anche la *dossologia*[13] spesso riprende la forma più ridotta dell'acclamazione. I confini fra le due sono in parte fluidi. Seguendo l'uso giudaico, dopo la menzione di Dio e delle sue opere salvifiche viene una dossologia come 'atto di omaggio' (cfr. *Gal.* 1,5; *2 Cor.* 11,31; *Rom.* 1,25; 9,5). Perciò le dossologie possono essere definite «brevi lodi con carattere innico usate per concludere soprattutto una confessione di Dio o una preghiera»[14]. L'origine veterotestamentaria è rivelata proprio nella dossologia di *Rom.* 11,32-36 dal contesto e dall'amen finale. Sebbene la dossologia in origine sia lode *di Dio*, viene tuttavia 'cristologizzata' in modo caratteristico. La lode di Dio ha luogo «in nome di Cristo», «mediante Gesù Cristo», oppure «in Cristo» (*Rom.* 1,8; *Phil.* 4,20; *Eph.* 1,3; 3,21; *Hebr.* 13,15; *1 Petr.* 4,

11. Cfr. E. Käsemann, art. 'Liturgische Formeln im NT' in: RGG³ II (1958) 993-996, specialmente 993 s.

12. Su questo punto W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn* (Zürich 1963) 61-67.

13. V. A. Stuiber, art. 'Doxologie' in: *Reallexikon für Antike und Christentum* IV 210-226; J.M. Nielen, art. 'Doxologie', in: *Lexikon für Theologie und Kirche*³ III 534 s.

14. Nielen, *op. cit.* 534.

11). Dossologie nettamente rivolte a Cristo s'incontrano negli scritti tardi del Nuovo Testamento: *2 Tim.* 4,18; *Hebr.* 13,21; *2 Petr.* 3,18; *Apoc.* 1,6; 5,13; 7,10.

CAPITOLO SESTO

INNI A CRISTO

I canti (o inni) a Cristo sono affini[1] alle formule cristologiche, soprattutto alle formule di confessione. Provengono dall'antica liturgia cristiana (per lo più probabilmente dalla liturgia battesimale) ed esaltano l'evento di Cristo. Come esempi, dei quali parleremo più ampiamente, nominiamo anzitutto i tre inni di notevoli dimensioni che si trovano in *Phil.* 2,6-11; *Col.* 1,15-20 e *Io.* 1,1-16. Qui i canti vengono ripresi da autori neotestamentari, in certo modo 'citati' come noti, ma allo stesso tempo completati di un commento. Nell'interpretazione quel che importa è dunque distinguere il significato originario da quello che quel dato canto ha nel contesto dello scritto in cui si trova. Dobbiamo però citare anche canti più brevi e frammenti di canti, ripresi dagli autori delle lettere. Tali canti minori sono *1 Tim.* 3,16 e *Hebr.* 1,2 s.; l'ultimo probabilmente non è una pura citazione, ma è stato leggermente rielaborato. È difficile ricondurre a canti nettamente delimitati le piccole unità della lettera agli Efesini (p. es. 1,3-14; 5,14) e della prima lettera di Pietro (1,18-20; 2,21-24; 3,18-22). Ciò dipende da un lato dal fatto che esistevano anche formule di confessione brevi e della prosa formulata liturgicamente; e dall'altro perché forse gli autori delle lettere hanno rielaborato e adattato al loro contesto del materiale liturgico tradizionale.

1. V. in proposito: G. Schille, *Frühchristliche Hymnen* (Berlin 1965); R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* (Göttingen 1967) 106-196; K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, diss. (Bonn 1967).

Per i canti a Cristo si possono rilevare determinate caratteristiche stilistiche. Le asserzioni di lode vengono fatte nello stile di predicazioni relative o participiali. Il *parallelismus membrorum*, che compare già nella poesia veterotestamentaria, è particolarmente atto a parafrasare il mistero di Cristo. Ad esso è affine la struttura strofica. I temi che in particolare compaiono negli inni antichi sono da una parte l'esistenza premondana di Cristo, dall'altra la sua epifania terrena, ma anche l'incarnazione e la intronizzazione divina ad essa opposta. Nei tre esempi che seguono ne parleremo ancora.

1. *Phil.* 2,6-11

Nella sua lettera alla comunità di Filippi Paolo ricorda il cammino di Cristo così come Cristo Gesù lo ha percorso. Ciò avviene in connessione con l'incitamento all'umiltà. I Filippesi abbiano la mentalità che si conviene «in Cristo Gesù» (*Phil.* 2,5). Chi mediante la fede e il battesimo è stato incorporato 'in Cristo' e così è sottoposto alla sua signoria deve necessariamente vivere sotto la medesima legge che governava la via di Gesù. Qui non intendiamo chiederci come *Paolo* abbia inteso l'inno nel proprio contesto, ma vogliamo (servendoci delle recenti ricerche su questo inno[2]) domandarci quale cristologia si esprima nelle due stro-

2. E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11* (1928, rist. Darmstadt 1961); E. Käsemann, *Kritische Analyse von Phil. 2,5-11*: ZThK 47 (1950) 313-360; D. Georgi, *Der vorpaulinische Hymnus Phil. 2,6-11* in: *Zeut und Geschichte*, Festschrift für R. Bultmann (Tübingen 1964) 263-293; G. Strecker, *Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil. 2,6-11*: ZNW 55 (1964) 63-78; A. Feuillet, *L'hymne christologique de l'Épître aux Philippiens (II, 6-11)*: Revue Biblique 72 (1965) 352-380. 481-507; R.P. Martin, *Philippians II. 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (London 1967); J. Gnilka, *Der Philipperbrief* (Freiburg 1968) 111-147.

fe che compongono l'inno prepaolino (2,6-8.9-11).

> [6] Colui che era in forma di Dio
> non trattenne come un bottino l'uguaglianza a Dio,
> [7] ma annichilò se stesso, assumendo forma di servo
> e diventando l'immagine degli uomini.
> [8] E trovato esteriormente come uomo,
> si abbassò, divenuto ubbidiente fino alla morte
> (anzi alla morte della croce).
>
> [9] Perciò Dio lo ha innalzato sovranamente
> e gli ha dato il nome sopra tutti i nomi,
> [10] perché nel nome di Gesù si pieghi ogni ginocchio,
> degli esseri celesti, dei terrestri e di quelli che stanno [sottoterra,
> [11] e ogni lingua confessi: Signore è Gesù Cristo
> ad onore di Dio Padre.

La prima strofe dice che Cristo era «in forma di Dio», ma tuttavia non «trattenne come un bottino» l'uguaglianza a Dio. Anzi si dice positivamente che «divenne uguale agli uomini». Assunse l'esistenza servile di un uomo. Lo svuotamento o annichilimento di sé giunse fino al punto che egli prese su di sé l'umiliazione della morte. Secondo la sua teologia della croce, Paolo aggiunse alla fine della prima strofe le parole «anzi alla morte della croce».

Mentre la prima strofe parla del volontario annichilimento e abbassamento del Cristo, la seconda parla dell'azione di Dio su Cristo. La risposta di Dio all'abbassamento è l'innalzamento di Cristo.

Dio lo ha «innalzato sovranamente». Ciò si spiega in maniera duplice: Cristo ebbe il nome che sta sopra tutti i nomi, cioè il titolo di *kýrios*: egli è il Signore. Il v. 10 mostra che ciò va inteso nel senso di una signoria assoluta e cosmica. Il conferimento del nome ha per scopo «che nel nome di Gesù si pieghi ogni ginocchio, degli esseri celesti, dei terrestri e di quelli che stanno sottoterra», cioè delle potenze cosmiche.

Le due strofe corrispondono dunque allo schema biblico-teologico di innalzamento e abbassamento[3]. Questa struttura è di un'evidenza così palmare che di fronte ad essa la discussione circa un'articolazione più minuta[4] passa in seconda linea. Con questa osservazione abbiamo inoltre già un'indicazione importante per la collocazione storico-religiosa dell'inno. La struttura fondamentale è biblico-giudaica. Sebbene la terminologia dei vv. 6 s. sia vicina al linguaggio e alle concezioni gnostiche, bisognerà dire tuttavia che la concezione della preesistenza stessa non proviene dall'ellenismo, ma venne iniziata dalla teologia sapienziale veterotestamentario-giudaica[5]. Secondo l'opinione di Joachim Gnilka[6] è probabile che in questo inno ci troviamo di fronte alla più antica asserzione neotestamentaria della preesistenza di Cristo. Bisognerà ammettere che nella contrapposizione fra maestà divina e schiavitù umana entrano anche concezioni ellenistico-pagane. Da ciò si deduce che l'inno a Cristo deve essere nato nella comunità ellenistico-giudeo-cristiana (o pagano-cristiana). Si può dire con sicurezza che il *Sitz im Leben* è stato il culto; anche se non si può essere certi che la collocazione più precisa di questo inno sia proprio il battesimo.

2. *Col.* 1,15-20

Il canto a Cristo che segue può con maggior sicurezza

3. Cfr. in proposito E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (Zürich ²1962) 93-102.
4. V. in proposito Gnilka, *op. cit.* 133-138.
5. V. in proposito R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* I (Freiburg 1965) 290-302 (ed. it. *Il vangelo di Giovanni*, Parte prima, Paideia, Brescia 1973). Ciò vale anche per Paolo; v. E. Schweizer, *Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus*: Evangelische Theologie 19 (1959) 65-70. Cfr. ora P. Benoit, *Préexistence et Incarnation*: Revue Biblique 77 (1970) 5-29.
6. Gnilka, *op. cit.* 146 s.

essere attribuito alla liturgia battesimale. Anche qui appare una struttura fondamentalmente a due strofe. Oggi si ammette comunemente che questo canto fosse già saldamente formato quando scriveva l'autore della lettera ai Colossesi (oggi non si può presupporre senz'altro la paternità paolina)[7]. Tuttavia l'autore non ha ripreso l'inno senza modificarlo.

15 Egli è l'immagine dell'invisibile Iddio,
primogenito di tutta la creazione.
16 Poiché in lui tutto fu creato
nel cielo e sulla terra,
le cose visibili e quelle invisibili,
troni, dominazioni, principi, potenze.
Tutto è creato mediante lui e in vista di lui.
17 Ed egli è prima di ogni cosa e ogni cosa sussiste in lui.
18a Ed egli è il capo del corpo (della chiesa).

18b Egli è il principio,
primogenito dei morti,
per avere il primato in ogni cosa.
19 Poiché (Dio) decise di fare abitare in lui tutta la [pienezza
20 e mediante lui riconciliare tutto in vista di lui,
mettendo pace (col sangue della sua croce),
per mezzo di lui, in terra come in cielo.

Molto probabilmente le parole «della chiesa» (v. 18a) e «col sangue della sua croce» (v. 20b) provengono dall'autore della lettera il quale ha qui inserito aggiunte interpretative. In tal caso rimangono come

7. Ch. Masson, *L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens I, 15-20*: Revue de Théologie et de Philosophie 36 (1948) 138-142; E. Käsemann, *Eine urchristliche Taufliturgie* in: Festschrift R. Bultmann (Stuttgart-Köln 1949) 133-148; H.J. Gabathuler, *Jesus Christus. Haupt der Kirche – Haupt der Welt. Der Christushymnus Colosser 1,15-20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahre* (Zürich 1965); N. Kehl, *Der Christushymnus im Kolosserbrief* (Stuttgart 1967); E. Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* (Göttingen 1968) 77-103; *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum N.T.*, Vorarbeiten, Heft 1 (Neukirchen 1969), con contributi di E. Schweizer e R. Schnackenburg; B.F. Vawter, *The Colossians Hymn and the Principle of Redaction*: Catholic Biblical Quarterly 33 (1971) 62-81.

testo fondamentale due strofe (vv. 15-18a e 18b-20). Anche se qui non abbiamo un parallelismo delle strofe rigoroso e preciso, non sarà però lecito abbreviare, limare e adattare il testo per motivi solamente formali.

La prima strofe parla di Cristo, figlio di Dio, come del «primogenito di tutta la creazione». A riscontro abbiamo nella seconda il «primogenito dei morti». Mentre nella prima si parla di Cristo come mediatore della creazione ed è attestata la sua preesistenza, la seconda strofe parla di Cristo come inizio della nuova creazione. In lui comincia la risurrezione dei morti. In lui Dio ha riconciliato a sé l'universo e creato attraverso lui la pace. L'opera di Cristo possiede dimensioni cosmiche. Egli concilia l'universo con Dio e lo conduce alla pace (v. 20). Per la mediazione del figlio di Dio nella creazione l'opera di Cristo ha fin dal principio di mira il cosmo che è creato in lui, mediante lui e in vista di lui, che in lui sussiste (vv. 16 s.). Ernst Käsemann ha sostenuto energicamente l'origine gnostica dell'inno. Secondo lui, tolte le due aggiunte sopra indicate, rimane un inno precristiano il quale tratta del dramma gnostico della redenzione. Ma proprio l'irrinunciabile frase del «primogenito dei morti» può essere intesa solo dal punto di vista cristiano [8]. Tuttavia anche per questo inno non si potrà negare la presenza di influssi ellenistici. Le parole «in lui, attraverso lui, in vista di lui» (v. 16) possono far pensare ad un influsso stoico. Così anche questo inno va assegnato al cristianesimo ellenistico, cioè di lingua greca. Le asserzioni che il giudaismo ellenistico riferiva alla sapienza divina (immagine di Dio, primogenito di tutta la creazione, inizio) sono qui riferite a Cristo.

È istruttivo studiare perché allora l'autore della lettera ai Colossesi (il quale per lo meno si trovava nella

8. V. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung* 103; Lohse, *op. cit.* 83.

tradizione paolina) abbia inserito con le aggiunte il suo commento all'inno già esistente. Evidentemente la seconda strofe in origine non menzionava la morte sulla croce, ma aveva veduto la vera opera di riconciliazione e di pace di Cristo nella risurrezione. Nella sua resurrezione e nel suo innalzamento Cristo ha riunito di nuovo le due sfere del cielo e della terra che si erano separate. Con questo fatto è collegata pure la circostanza che nella prima strofe in origine anche la chiesa non era nominata e il «corpo» di cui è «capo» Cristo era il cosmo. A questo inno, che senza dubbio era di origine cristiana, ma che poteva essere frainteso forse nel senso di una teoria sovratemporale ed astorica della redenzione, l'autore della lettera ha dato una coerente interpretazione storica. In questo egli si conforma ai princìpi della teologia paolina della croce e del 'corpo di Cristo'. Eduard Schweizer[9] dice a questo proposito: «L'agiografo ha veduto il pericolo di una cristologia puramente naturale e ha dunque messo in guardia dal pericolo di un suo sviluppo secondo l'immagine gnostica del redentore; ha legato così di nuovo più nettamente la confessione alla storia, nella quale Dio agiva attraverso Gesù sul mondo». Egli interpreta il 'corpo di Cristo' in senso paolino, vedendovi la chiesa, e considera la morte di Cristo in croce la vera opera redentrice. Infine va pure osservato il commento che l'autore (1,21-23) dà all'ultimo versetto dell'inno (v. 20): l'opera cosmica di riconciliazione compiuta da Cristo viene qui riferita contemporaneamente al fatto storico della missione fra i pagani[10].

3. *Io.* 1,1-16

Il prologo al vangelo di Giovanni (*Io.* 1,1-18), che

9. *op. cit.* 103.
10. Cfr. Schweizer, *op. cit.* 104 con n. 418.

parla di Cristo come della «Parola» (greco: *lógos*), non è stato composto interamente dall'autore del quarto vangelo, ma poggia su di un inno pregiovanneo al *lógos*, che l'evangelista ha rielaborato e asservito all'opera complessiva mediante intercalazioni. È vero che le recenti indagini intorno al prologo e all'inno pregiovanneo al *lógos*[11] delimitano variamente l'inno originario, ma la maggior parte degli studiosi sono d'accordo nel ritenere che i vv. 6-8.12-13.15.17-18 non appartenevano ancora al vecchio inno, ma vanno probabilmente ascritti all'evangelista[12]. I vv. 6-8.15 trattano di Giovanni Battista e si fanno inoltre riconoscere stilisticamente come inserzioni posteriori. Anche i vv. 12-13 e 17-18 divergono dalla lingua poetico-ritmica che troviamo nel resto della pericope; il v. 2 manifesta lo stile dell'evangelista. L'inno originale al *lógos* dovrebbe aver avuto all'incirca le dimensioni seguenti ed essere stato diviso in quattro strofe[13]:

[1] Al principio era la parola,
e la parola era presso Dio,

11. M.-É Boismard, *Le Prologue de saint Jean* (Paris 1953); H. Schlier, *Im Anfang war das Wort* in: *Die Zeit der Kirche* (Freiburg 1956) 274-287, pubblicato per la prima volta nel 1954; E. Käsemann, *Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs* in: *Exegetische Versuche und Besinnungen* II³ (Göttingen 1968) 155-181, pubblicato per la prima volta nel 1957; R. Schnackenburg, *Logos-Hymnus und johanneischer Prolog*: BZ 1 (1957) 69-109; E. Haenchen, *Probleme des johanneischen Prologs*: ZThK 60 (1963) 305-334; P. Lamarche, *Le Prologue de Jean*: Recherches de Science Religieuse 52 (1964) 497-537; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* 1 (Freiburg 1965) 197-269; Ch. Demke, *Der sogenannte Logos-Hymnus im johanneischen Prolog*: ZNW 58 (1967) 45-68; J. Jeremias, *Der Prolog des Johannesevangeliums* (Stuttgart 1967); A. Feuillet, *Le Prologue du quatrième Évangile* (Brügge 1968) (ed. it. *Il prologo del vangelo di Giovanni*, Cittadella, Assisi 1971); P. Borgen, *Observations on the Targumic Character of the Prologue of John*: New Testament Studies 16 (1969-70) 288-295.
12. Cfr. Schnackenburg, *Johannesevangelium* 199.201 s.
13. Così Schnackenburg, *op. cit.* 202 s.; cfr. anche Id.: BZ 1 (1957) 84 s

e Dio era la parola (v. 1).
Tutto è stato fatto mediante essa,
e senza di essa nessuna cosa che è stata fatta
fu fatta (v. 3).

[2] In essa era vita
e la vita era la luce degli uomini (v. 4).
Era la vera luce,
che illumina ogni uomo (v. 9).

[3] Era nel mondo,
e il mondo non l'ha riconosciuta (v. 10).
Venne nella sua proprietà,
e i suoi non l'accolsero (v. 11).

[4] E la parola è diventata carne
ed ha abitato fra noi,
piena di grazia e di verità (v. 14),
perché dalla sua pienezza
abbiamo tutti ricevuto
grazia sopra grazia (v. 16).

Qui non possiamo discutere il significato delle inserzioni giovannee, ma dovremo indagare il contenuto e la provenienza dell'inno al *lógos*. Prima ne studieremo il contenuto, seguendo le quattro strofe. 1. Il *lógos* («la parola») in origine è presso Dio e ha una essenza divina: se ne indica così il ruolo attivo nell'opera della creazione. L'accento è posto sul fatto che tutte le opere della creazione, senza eccezione, debbono la loro esistenza al *lógos*. 2. Il *lógos* entrò in un particolare rapporto con gli uomini. La divina potenza di vita che era in lui venne fra gli uomini come luce: «Mentre il *lógos* conduce alla vera conoscenza e alla profonda comprensione dell'origine e della mèta della natura spirituale dell'uomo, esso apre inoltre all'uomo la via verso il fondo primordiale del suo essere, verso Dio stesso, e gli dona divine forze vitali, soltanto per le quali l'uomo può vivere»[14]. Questi

14. Schnackenburg: BZ 1 (1957) 86.

pensieri a loro volta (in modo simile a quelli dei due inni a Cristo precedenti) si trovano nel punto d'intersezione fra la gnosi ellenistica e la teologia giudaica della sapienza. 3. Mentre la seconda strofe mira a sottolineare l'importanza del *lógos* per l'umanità, la terza lamenta che il mondo degli uomini ne abbia rifiutato l'azione prima dell'incarnazione. 4. L'inno giunge adesso al suo culmine con la quarta strofe che parla dell'incarnazione beatificante del *lógos*. La parola divina «ha eretto la sua tenda», ha posto la sua dimora «fra noi», i credenti. Colmo esso stesso di grazia e di verità, il *lógos* ci ha dato il dono della «grazia». Mentre dunque secondo questa interpretazione (dovuta a Rudolf Schnackenburg[15]) la terza strofe parla dell'azione del *lógos* e del rifiuto di cui è stato fatto segno *prima* dell'incarnazione, l'evangelista ha dato a questa strofe un significato diverso: nel contesto odierno questa parte dell'inno parla del rifiuto di Cristo *dopo* la sua incarnazione (cfr. i vv. 12-13). Che nella chiesa primitiva esistesse l'idea di un Cristo agente prima dell'incarnazione, è mostrato da *1 Cor.* 10,4 (Cristo era la «roccia» che accompagnava Israele nel viaggio attraverso il deserto).

Se dopo questo cursorio riassunto chiediamo quale fosse la provenienza dell'inno, dovremo tener presenti, oltre agli elementi e concetti ellenistico-giudaici (la sapienza) anche idee ermetico-mistiche e gnostico-dualistiche. In particolare la terza strofe ricorda il modo con cui la gnosi intendeva il mondo[16]. La terminologia relativa alla luce e alla vita può indicare il misti-

15. *art. cit.* 85-89.
16. R. Bultmann, *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium* in: *Eucharisterion*, Festschrift für H. Gunkel II (Göttingen 1923) 3-26, sostenne a suo tempo l'opinione che l'inno fosse un canto gnostico degli ambienti del Battista; v. viceversa Schnackenburg, *Johannesevangelium* 206 s.

cismo pagano del tempo. È perciò molto probabile che questo inno, al pari dei due canti a Cristo precedenti (*Phil.* 2,6-11 e *Col.* 1,15-20) provenga dal cristianesimo ellenistico. Proprio la quarta strofe si distanzia chiaramente da idee gnostiche, confessando la 'incarnazione' del *lógos*. L'incarnazione è un elemento essenziale (anzi proprio il punto culminante) del presente inno, mostrando così che si tratta di un inno a Cristo.

È singolare che l'inno al *lógos* non parli di tre modi di essere del Cristo (come gli inni a Cristo di cui abbiamo parlato in precedenza), ma solo di due. Dei tre gradi (preesistenza, vita terrena ed innalzamento: cfr. anche *1 Tim.* 3,16; *Hebr.* 1,2 s.) manca evidentemente l'ultimo. Esso nell'inno al *lógos* (cfr. v. 16) è presupposto sì, ma non espresso. Perciò l'evangelista poté aggiungere alla fine dell'inno i vv. 17 s., i quali mirano all'unica rivelazione storica data nel figlio di Dio-*lógos*. Mostrando la provenienza divina della 'parola' si fa vedere che Gesù Cristo è il solo rivelatore e apportatore di vita: l'evangelista infatti vuole presentare nel resto del vangelo la sua opera di rivelatore. Così il prologo giovanneo collegato con l'intero quarto vangelo ha una funzione nettamente cristologica, comparabile all'intento cristologico delle preistorie dei vangeli di Matteo e di Luca (cfr. pp. 35 ss.).

CAPITOLO SETTIMO

TITOLI CRISTOLOGICI

Poiché nelle pagine che seguono gli epiteti cristologici vengono citati in un determinato ordine, dobbiamo dire una parola circa il motivo di quest'ordine. La ragione dell'ordine seguito non è data solo dal dispiegamento storico della cristologia. I due primi epiteti (Cristo, figlio dell'uomo) risalgono alla comunità più antica (quella palestinese); mentre gli altri due predicati di signoria (figlio di Dio, Signore), i quali hanno il proprio punto di partenza nella cristologia della cristianità palestinese, trovarono particolare risonanza e diffusione solo nel mondo ellenistico. In questo contesto possiamo ricordare il fatto caratteristico che 'Cristo' (insieme con 'Gesù') venne inteso relativamente presto come nome. 'Figlio dell'uomo' compare solo nella tradizione palestinese su Gesù (quella dei vangeli), ma manca nelle lettere paoline e nel resto del Nuovo Testamento.

L'ordine dei titoli è però determinato anche dalla loro diffusione, in quanto mettiamo per primi quei titoli che nel Nuovo Testamento furono usati più spesso. A questo proposito bisognerà tener sempre presente che proprio alcuni titoli più antichi (p. es. 'servo di Dio') passarono in seconda linea nella chiesa di lingua greca del I secolo. L'epiteto di Cristo perdette in larga misura il suo carattere di titolo, mentre i titoli di figlio di Dio e di Signore ebbero certo maggior rilievo anche perché ricordavano titoli greco-pagani [1].

1. Ciò vale per esempio anche per il titolo di *sotér* che designa Gesù come 'salvatore'.

1. *Cristo (Messia)*

Christós, 'Cristo', è la traduzione greca del titolo che nella lingua materna di Gesù suona 'messia'. La traduzione italiana è l'unto. Questo titolo possiede una storia nell'Antico Testamento e nel giudaismo. Nel corso della storia si è affermato come il principale titolo cristologico. Ci sono circostanze che depongono a favore del parere che sia anche il più antico titolo di signoria assegnato a Gesù. Dovremo però tener presente che la concezione giudaica del Messia dei tempi di Gesù non coincide con quella cristiana. Tuttavia bisogna considerare seriamente la concezione giudaica perché bisogna risolvere la questione del motivo per cui questo titolo è stato riferito a Gesù. Perché mai questo epiteto era atto a indicare l'importanza di Gesù per il credente, per la chiesa e il mondo?

È vero che l'attesa messianica dell'Antico Testamento[2] non è collegata col titolo di Messia, ma l'atteso futuro re ideale viene chiamato l'Unto (*Ps.* 2,2; *Dan.* 9,25). Al Messia regale spetta (secondo *Ps.* 2; 72; 110) un duplice compito. Egli spezzerà la congiura dei popoli che si ribellano contro Dio e attuerà, mediante un regno giusto e pacifico, il diritto di Dio di essere re. Nel corso della storia della rivelazione la figura del Messia ha subito una metamorfosi, divenendo il profeta sofferente (servo di Dio: *Is.* 53) e del sovrano trascendente del nuovo regno di Dio (figlio del-

2. Per orientarsi su questo punto, v. H. Gross, art. 'Messias' II (A.T. und Judentum) in: *Lexikon für Theol. und Kirche* ²VII (1962) 336-339; Id., *Der Messias im Alten Testament*: Trierer Theologische Zeitschr. 71 (1962) 154-170; K. Schubert (ed.), *Vom Messias zum Christus* (Wien 1964) con il contributo dell'editore: *Die Entwicklung der eschatologischen Naherwartung im Frühjudentum* (pp. 1-54); F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (Göttingen ³1966) 133-158; J. Coppens, *Le messianisme royal* (Paris 1968); M. Rehm, *Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja* (Kevelaer 1968).

l'uomo: *Dan.* 7,13). Inoltre appare talvolta anche la immagine di un Messia sacerdotale. Questa immagine acquistò importanza specialmente nel periodo postesilico (*Ezech.* 44-46; *Zach.* 3-4).

Il primo giudaismo (ancora in era precristiana) non ha usato molto spesso il titolo di Messia. Se nell'Antico Testamento il re e il sommo sacerdote venivano designati come 'unti', nei testi di Qumran, oltre a un 'Messia di Israele' davidico (regale) (1 QS 9,11; 1 QSa 2,20) appare un 'Messia di Aronne' sacerdotale (1 QS 9,11; 4 QTest 14). Il sommo sacerdote escatologico è considerato superiore al Messia regale. Entrambi incarnano la vera regalità e il sacerdozio legittimo. Accanto ad entrambi compare l'atteso profeta escatologico. Queste attese, che probabilmente rispecchiano ancora la visione teologica dell'epoca degli Asmonei (fino al 63 a.C.), sembrano ai tempi di Gesù (cioè sotto la dominazione romana) essere passate in seconda linea a favore del regale Messia davidico. Per quanto varie siano state le sfumature dell'immagine giudaica del Messia a cavallo fra le due ere, c'era però accordo su un punto: l'atteso Messia sarà una figura regale che libererà Israele dalla dominazione romana. Così nei Salmi di Salomone (1 sec. a.C.) la venuta del Messia davidico è attesa con bruciante desiderio (*Ps. Sal.* 17. 18). Egli purificherà Gerusalemme dai pagani e soggiogherà i popoli pagani. L'attesa politico-messianica è stata particolarmente intensa nell'ambiente degli zeloti che conducevano una guerra di liberazione contro i Romani[3]. Tanto più pressante è allora la domanda di come, considerata la così netta coloritura politico-militare delle attese messianiche, «sia stato possibile che la fede cristiana poté ricollegarsi a questa at-

3. Cfr. M. Hengel, *Die Zeloten* (Leiden 1961) che insiste molto sulla motivazione religiosa del movimento zelota.

tesa giudaica, senza dubbio compromessa»[4].

Per risolvere la questione del modo in cui Gesù sia stato posto in relazione col titolo giudaico di Messia, si possono prendere parecchie vie. Si può tentare di stabilire dietro alla tradizione sinottica di Gesù degli strati antichissimi nei quali è usato il titolo di Cristo. Qui si pone il problema se la 'confessione del Messia' resa da Pietro (*Mc.* 8,27-30) rispecchi la situazione prepasquale di confessione della cerchia dei discepoli e cosa significhi in questo contesto il rimprovero di Gesù (vv. 30.32 s.). Si può anche trovare dietro alla passione del vangelo di Marco l'idea del Messia regale, che è stata accostata a Gesù non dall'evangelista ma dalla tradizione premarciana. Alla domanda del sommo sacerdote, Gesù si confessa «Cristo, figlio dell'Altissimo» (*Mc.* 14,61 s.). Viene interrogato da Pilato circa una sua supposta pretesa al titolo di re (15,2) e crocifisso come «re dei Giudei» (15,26). Se si considerano insieme queste antiche testimonianze, bisognerà ritenere probabile che la pretesa (qualunque sia stata) del Gesù storico condusse al conflitto col giudaismo. Una denuncia giudaica al governatore romano accusò Gesù di essere un pretendente messianico (cfr. *Lc.* 23,2). Sebbene la sua pretesa non fosse resa adeguatamente dal termine 'Messia', Gesù ha mostrato di accettare questo titolo, datogli da terzi, ed è stato perciò giustiziato[5]. Sebbene in questo modo si spieghi il fatto che Gesù dopo la pasqua venne confessato dai suoi come Messia, tuttavia oggi si contesta vivacemente tale interpretazione della tradizione premarciana. *Mc.* 8,27-30 viene inteso come interpo-

4. J. Gnilka, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens* (München 1970) 66.

5. V. G. Schneider, *Jesus vor dem Synedrium*: Bibel und Leben 11 (1970) 1-15; *Gab es eine vorsynoptische Szene 'Jesus vor dem Synedrium'?*: Novum Testamentum 12 (1970) 22-39.

lazione postpasquale nella vita terrena di Gesù [6] o addirittura *Mc.* 8,32 s. viene interpretato come energico rifiuto del titolo di Messia da parte di Gesù [7]. Nella scena in cui Gesù è interrogato dal sinedrio e dà una risposta positiva alla questione del Messia, si vede un còmpendio della cristologia ecclesiastica, perché qui si incontrano tre titoli messianici in una volta: Messia-Cristo, figlio di Dio, figlio dell'uomo [8].

Esiste un'altra via per conoscere perché a Gesù sia stato attribuito il titolo di Cristo. Essa parte dalle più antiche affermazioni cristologiche attestate da Paolo. Le si possono enucleare dalle lettere paoline, che costituiscono la più antica testimonianza letteraria della fede in Cristo. Queste proposizioni più antiche che si possono considerare, in senso latissimo, formule di fede, parlano soprattutto della morte e della risurrezione di Cristo [9]. Si possono identificare tre gruppi di tali asserzioni su Cristo. Il primo parla della risurrezione (*1 Cor.* 15,3-5; *2 Cor.* 5,15; *Rom.* 8,34; 14,9); il secondo solo della morte (*Gal.* 2,21; 3,13; *1 Cor.* 8,11; *Rom.* 5,6.8; 14,15); il terzo ricorda semplicemente il fatto della risurrezione (*Rom.* 6,4.9; 8,11b). È chiaro così che si parla di Cristo in connessione con la morte e la risurrezione. In questi due eventi abbiamo non solo il centro della fede del cristianesimo primitivo, ma anche il centro dell'annuncio più antico. E allora diviene chiara la differenza che separa il Cristo della fede cristiana dal Messia giudaico. Come l'attesa messianica giudaica non conosceva un Messia morente che soffre l'onta della morte sulla croce, così il

6. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen ⁵1961) 275-278.
7. E. Dinkler, *Petrusbekenntnis und Satanswort* in: *Zeit und Geschichte,* Festschrift für R. Bultmann (Tübingen 1964) 127-153.
8. Gnilka, *op. cit.* 69 s.; cfr. al contrario Hahn, *op. cit.* 181-183.
9. Cfr. in proposito W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn* (Zürich 1963) 15-60.

Cristo morto in croce, risuscitato da Dio, costituisce il nucleo della fede cristiana. Il Gesù terreno e il Cristo pasquale non si possono separare. Il Signore crocifisso è colui che è risorto ed è stato innalzato da Dio. Per questo motivo anche le apparizioni di Gesù di Nazaret risorto ai discepoli possono fondare la fede in Cristo. Il titolo di Cristo è un epiteto appropriato per indicare la dignità del Risorto, perché si crede che egli sia quel Gesù che Dio ha esaltato nel regno divino. Fin dal primo momento, la signoria, anzi il regno era una componente dell'attesa messianica biblica. La chiesa postpasquale ha riconosciuto l'aspetto regale contenuto nel concetto di Messia soprattutto in quanto il Gesù innalzato sta alla destra di Dio ed occupa la posizione di potere escatologico (giudizio, parusia). Questa intronizzazione del Gesù risorto, alla quale si è creduto in base a *Ps.* 2,7 e *Ps.* 110, rese poi possibile che in connessione col titolo di Cristo si affermassero i titoli di figlio di Dio di *kýrios.* Anche la forma sacerdotale dell'attesa messianica può venire applicata a Gesù in base a *Ps.* 110,4. I singoli scritti del Nuovo Testamento danno al titolo di Cristo un valore più o meno peculiare. Così, p. es., la cristologia lucana vede connessa col titolo di Cristo anzitutto la necessità della sofferenza (*Lc.* 24,26). Probabilmente al principio di una molteplice evoluzione dei contenuti connessi col titolo di Cristo sta la concezione per cui Gesù sarebbe divenuto Cristo in senso pieno solo con la risurrezione e l'innalzamento (*Act.* 2,36; cfr. *Rom.* 1,3 s.). I due vangeli sinottici più recenti (Matteo e Luca) pongono l'accento fra l'altro sul fatto che Gesù non è il Cristo solo a partire dal battesimo (come si potrebbe credere stando al vangelo di Marco), ma fin dal principio.

2. *Figlio dell'uomo*

L'epiteto di figlio dell'uomo si trova nel Nuovo Testamento praticamente solo sulle labbra di Gesù e più precisamente sempre in terza persona. Gesù non dice mai: «Io sono il figlio dell'uomo», ma invece è detto sempre «il figlio dell'uomo farà o soffrirà questo o quello». Allo stesso tempo è però chiaro che questo figlio dell'uomo (nonostante la formulazione in terza persona) è lo stesso Gesù. Così almeno stanno oggi le cose nei detti in cui si parla del figlio dell'uomo. Questo fatto condusse da un lato all'idea che l'epiteto di figlio dell'uomo (visto che compare solo nelle parole di Gesù) rappresentasse il titolo 'messianico' usato originariamente dallo stesso Gesù. L'uso della terza persona nei detti in questione non depone necessariamente a sfavore di questa ipotesi. Infatti il nome di 'figlio dell'uomo' esisteva per lo meno fin da *Dan.* 7, 13 s., e va benissimo, p. es., «il figlio dell'uomo deve soffrire molte cose...» e tuttavia parlare di se stesso. L'uso della terza persona in tal caso ricorda una figura nota con la quale Gesù poteva identificarsi.

Non manca però chi contesti che Gesù si sia chiamato figlio dell'uomo (R. Bultmann, F. Hahn). Secondo tale interpretazione quando Gesù parlava del figlio dell'uomo, avrebbe pensato ad un'altra persona. La tesi più radicale è quella sostenuta, p. es., da Ernst Käsemann [10]. Egli nega che Gesù abbia parlato affatto di figlio dell'uomo. Si vede così che oggi non si può

10. *Das Problem des historischen Jesus* in: *Exegetische Versuche und Besinnungen* I (Göttingen ⁴1965) 187-214 (pubblicato per la prima volta nel 1954) 211. Simile è la posizione di Ph. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu* in: *Aufsätze zum Neuen Testament* (München 1965) 55-91 (pubblicato la prima volta nel 1957); a sostegno della sua tesi, egli osserva che i più antichi detti sul figlio dell'uomo non sono collegati immediatamente con l'annuncio del regno di Dio fatto da Gesù.

affermare acriticamente che Gesù parlando del figlio dell'uomo abbia sicuramente inteso parlare di se stesso. Senza voler qui risolvere la questione del possibile uso del titolo di figlio dell'uomo da parte di Gesù, desideriamo anzitutto vedere quali contenuti siano collegati con i più antichi detti che trattano del figlio dell'uomo.

Da molto tempo si distinguono in base al contenuto tre gruppi di detti sul figlio dell'uomo[11]. 1. Gesù parla del *figlio dell'uomo* che viene (per la parusia). Quest'asserzione si trova in parole 'apocalittiche' che (in parte concordando con testi giudaici) parlano del figlio dell'uomo come del giudice veniente. 2. Un gruppo parla del *figlio dell'uomo sofferente* (e risorgente). Mentre il primo gruppo si trova nel vangelo di Marco e nella fonte dei logia, nonché nelle parti proprie di Luca (e cioè con una base larghissima nella tradizione), il secondo gruppo compare solo in Marco e (in dipendenza da lui) nei due vangeli sinottici più tardi. Manca tuttavia nella fonte dei logia. Perciò lo si può ritenere secondario rispetto al primo gruppo; anzi bisognerà vedere se questo gruppo non risalga all'evangelista Marco. 3. Infine Gesù in un terzo gruppo parla del *figlio dell'uomo che agisce oggi.* Questo gruppo, al pari del primo, è distribuito in tutti gli strati noti della tradizione sinottica. Per un giudizio sui gruppi occorre tener presente che il primo e il secondo non vengono mai associati, sebbene la venuta di Gesù per il giudizio da un lato, e la sua morte e risurrezione dall'altro siano sostanzialmente collegati. Oggi general-

11. V. in proposito soprattutto H.E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gütersloh [2]1963) 29-203. Cfr. la puntuale recensione di quest'opera da parte di Ph. Vielhauer, *Jesus und der Menschensohn* in: *Aufsätze zum Neuen Testament* (München 1965) 92-140 (pubblicato per la prima volta nel 1963). V. inoltre C. Colpe, art. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: ThWb VIII (1969) 403-481.

mente si ritiene che il secondo gruppo sia il più recente, e si fa risalire la sua formazione all'evangelista Marco. Ad esso, p. es., sono da assegnare i caratteristici annunci della sofferenza di Gesù sulla via di Gerusalemme (*Mc.* 8,31; 9,31; 10,33 s.). Il primo gruppo viene ritenuto il più antico. Probabilmente esso risale in sostanza allo stesso Gesù. Qui però appare chiaro che Gesù non si identifica senz'altro col figlio dell'uomo. *Mc.* 8,38 e *Lc.* 12,8 (par. *Mt.* 10,32) coincidono nella sostanza, sebbene provengano da rami diversi della tradizione [12]. Se in questo detto si nota ancora una differenza fra il figlio dell'uomo e Gesù, è però chiaro che l'atteggiamento di fronte a Gesù e alla sua parola ha un valore decisivo per la salvezza dell'uomo che a sua volta dipende dalla sentenza del figlio dell'uomo. Il figlio dell'uomo giudica (come difensore o accusatore) l'uomo nel giudizio finale, secondo che l'uomo si sia deciso pro o contro Gesù.

A causa del collegamento del titolo di figlio dell'uomo con gli annunci della passione del vangelo di Marco, la caratteristica di questo predicato neotestamentario di Cristo viene vista da alcuni studiosi nel fatto che il figlio dell'uomo nella tradizione più antica è una figura gloriosa che più tardi, con un paradosso intenzionale, venne unita con la chenosi del servo sofferente di Dio [13]. Anche le parole del figlio dell'uomo che parlano dell'opera del Gesù terreno possono in maniera analoga esser considerate secondarie in quanto trasferiscono il futuro ruolo messianico del figlio

12. W. Marxsen, *Anfangsprobleme der Christologie* (Gütersloh ³1965) 25-28. Il Vielhauer (*op. cit.* 101-107) ritiene che il logion in questione sia spurio; secondo lui, risalirebbe a «profeti della comunità primitiva» (*ibidem* 107).

13. Secondo M.D. Hooker, *The Son of Man in Mark* (London 1967) la figura del figlio dell'uomo *sofferente* sarebbe quella originaria: posizione insostenibile, come rileva giustamente J. Schmid nella sua recensione dell'opera suddetta: BZ 13 (1969) 300-302.

dell'uomo alla vita terrena di Gesù. Il figlio dell'uomo ha il potere di perdonare i peccati (*Mc.* 2,10). Egli ha percorso il cammino dell'umiliazione non solo nella passione, ma già prima (*Mt.* 8,20, par. *Lc.* 9,58).

A motivo della difficoltà derivante dalla storia della tradizione riguardante l'epiteto di figlio dell'uomo, non si può indicare un contenuto univoco di questo titolo. Alcuni aspetti furono visti, almeno per accenni, nei tre gruppi di asserzioni sopra indicati. Non sarebbe pertinente voler vedere espressa in questo titolo, a differenza dal titolo di figlio di Dio, la vera umanità di Gesù. In ogni modo il titolo non si può interpretare nel senso della dottrina delle due nature, perché 'figlio dell'uomo e 'figlio di Dio', come predicati cristologici, sono nati indipendentemente l'uno dall'altro. È vero tuttavia che in questo titolo si esprimono nello stesso tempo sia l'altezza sia l'umiliazione di Gesù.

È notevole che nella tradizione conservataci fuori dei vangeli (per esempio nella tradizione paolina) il titolo di figlio dell'uomo non sia attestato. L'unica 'eccezione' (*Act.* 7,56) conferma la regola nel senso che appartiene alla cerchia della tradizione sinottica e si trova nell'opera lucana. Perciò bisogna supporre che questo titolo di Cristo fosse ben presto divenuto incomprensibile agli ambienti etnico-cristiani ed ellenisti, ma forse anche già alle comunità ellenistico-giudeo-cristiane. Ma se questo vale già per l'ambito delle comunità paoline, non bisognerebbe trarne la conclusione che in questo periodo la tradizione circa il figlio dell'uomo contenuta nei vangeli sinottici fosse stata già sviluppata nella sua molteplicità, e che nel cristianesimo di lingua greca avesse subito un'involuzione che avrebbe portato al suo ridimensionamento? Invece, come abbiamo visto più sopra (pp. 37 ss.), ci sarà lecito partire dall'ipotesi che le poche par-

ti di tradizione palestinese su Gesù giunte nell'ambiente ellenistico-cristiano già prima della fine degli anni sessanta o non contenevano detti riguardanti il figlio dell'uomo (forse perché tali detti non esistevano ancora in largo numero?), oppure che tali detti, pur esistendo nella tradizione palestinese, non furono tràditi perché nell'ambiente ellenistico erano incomprensibili o soggetti a malintesi. Comunque, l'origine apocalittica dell'epiteto di figlio dell'uomo [14] e il fatto che la letteratura apocalittica abbia la sua patria in Palestina, hanno condizionato la 'incomprensibilità' del titolo nel cristianesimo di lingua greca.

3. *Figlio di Dio*

Il titolo di 'figlio di Dio' [15] viene considerato da molti come il massimo e più caratteristico titolo di Cristo. Ciò in ogni modo è esatto per il modo con cui il credo del Concilio di Nicea (325) intende questo titolo: «Credo nell'unico Signore, Gesù Cristo, figlio unigenito di Dio, nato dal Padre prima di ogni tempo. Dio da Dio, luce da luce, vero Dio da vero Dio; generato, non creato, di una stessa natura col Padre; per mezzo di lui tutto è creato...». Non cominceremo le nostre riflessioni con la confessione ecclesiastica del quarto secolo, ma con il modo con cui i primi testi neotestamentari intesero l'epiteto di figlio di Dio. Da lì possiamo risalire a ritroso fino alla situazione iniziale di questo titolo. Dopo di ciò, la comprensione ecclesiastica di figlio di Dio può essere più esattamente intesa alla luce della storia della tradizione. Infatti

14. Bousset-Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (Tübingen [4]1966) 262-268.
15. Cfr. J. Bieneck, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker* (Zürich 1951); E. Schweizer, art. 'υἱός ecc. (nel NT.)' ThWb VIII (1969) 364-395.

anche la definizione dogmatica del primo concilio ecumenico ha bisogno di essere spiegata in base al contesto dell'ora storica.

Per la questione dell'origine di questo titolo è importante il fatto che nel giudaismo intorno all'era cristiana 'figlio di Dio' non fosse un titolo messianico. Tuttavia, anche alla luce dei testi di Qumran, si dovrà ammettere che nel giudaismo non solo il re era considerato figlio adottivo di Dio, ma che si era per lo meno portati a considerare anche il Messia come figlio di Dio [16]. D'altra parte la derivazione di questo titolo dal paganesimo, tentata a suo tempo da Wilhelm Bousset [17] e poi ipotizzata da Rudolf Bultmann [18], non persuade.

Secondo il Bousset, il titolo di figlio di Dio sarebbe stato imposto nel cristianesimo di estrazione pagana a Gesù, per la sua analogia con i figli degli dei e gli uomini divini del paganesimo. Il Bultmann pensava in particolare che il concetto recasse l'impronta del mito gnostico, sebbene fosse convinto che la missione dei giudeo-cristiani ellenistici avesse già conosciuto e trasmesso questo titolo; mentre però in questo ambito il titolo avrebbe designato Gesù come il re messianico, nell'etnico-cristianesimo avrebbe ricevuto un nuovo significato «che per gli ascoltatori pagani era quello ovvio» [19], avrebbe cioè indicato «l'essere divino di Cristo, la sua natura divina, in virtù della quale è distinto dalla sfera umana» [20]. Secondo il Bultmann, la concezione etno-cristiana di Cristo

16. Cfr. 4 QFlor 10-13; 1 QSa 2,11 s.
17. W. Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte der Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus* (Göttingen ²1921, rist. 1965) 57.150-158.
18. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen ²1954) 127-132.
19. *op. cit.* 127.
20. *Ibidem.*

come figlio di Dio avrebbe presentato tre aspetti. Figlio di Dio indica in primo luogo l'uomo divino che prova con miracoli la sua autorità (Marco) e che (per lo meno nella tradizione dei vangeli dell'infanzia di Matteo e di Luca) nacque dalla vergine. In secondo luogo il titolo indica il Cristo preesistente, divenuto uomo in Gesù, quale figlio di Dio (Paolo, Giovanni). Un terzo aspetto, al quale va il particolare interessamento del Bultmann, sarebbe strettissimamente imparentato con la gnosi: «La divinità del figlio nel mito gnostico ha spesso significato non solo soteriologico, ma anche cosmologico; questo anzi dev'essere quello primario ed è stato sviluppato autonomamente in mitologie e speculazioni religioso-filosofiche...» [21].

Partiamo da un'analisi dei nessi in cui l'epiteto di figlio di Dio è usato da Paolo [22]. Nelle lettere paoline incontriamo idee e contenuti antichissimi del titolo di figlio di Dio. Da lì possiamo indagare i fondamenti di questo titolo nel cristianesimo giudaico e la sua base nella coscienza di Gesù.

Contro l'opinione di Werner Kramer [23] che l'uso paolino del titolo di figlio di Dio dipenderebbe soprattutto da dati formali, Josef Blank poté mostrare che la portata del titolo in Paolo non è né uniforme né scolorita. In Paolo il titolo si incontra in tre contesti di pensiero, i quali a loro volta hanno importanza non solo per l'interpretazione, ma anche per la tradizione prepaolina. L'epiteto di figlio di Dio è usato nel contesto della 'intronizzazione messianica' [24]. Qui va citato anzitutto *Rom.* 1,3 s. L'intronizzazione messia-

21. *op. cit.* 130 s. (con richiamo a *1 Cor.* 8,6; *2 Cor.* 4,4; *Col.* 1,15-20; *Eph.* 1,20-23; *Io.* 1,1-5; *Hebr.* 1,3).
22. V. in proposito J. Blank, *Paulus und Jesus* (München 1968) 249-303.
23. *op. cit.* 185.
24. Blank, *op. cit.* 250-258.

nica espressa in *Ps.* 2 e 110 costituisce l'orizzonte entro il quale va compresa la formula cristologica. Da ciò risulta che in questo contesto l'attributo di figlio di Dio ha un valore 'messianico' in senso stretto. Il momento della intronizzazione, dell'attribuzione della nuova potestà, è la risurrezione di Gesù. Il medesimo orizzonte dell'intronizzazione messianica s'incontra anche in *1 Cor.* 15,28 e *1 Thess.* 1,9 s.

Un secondo contesto potrebbe essere intitolato 'il figlio e i figli'[25]. Qui si parla di una 'affiliazione' voluta da Dio. *Gal.* 4,4-7 può chiarire di che cosa si tratti. Questo aspetto ha profonde radici nell'Antico Testamento (*Os.* 2,1.25) e probabilmente risale al Gesù storico. Scrive Paolo ai Galati che «quando fu giunta la pienezza dei tempi, Dio inviò *il suo figliuolo*, nato da donna, sottoposto alla legge, perché riscattasse coloro che erano sottoposti alla legge, sicché ottenessimo di *essere accolti come figli*. Ma poiché voi siete *figli*, Dio ha inviato nei nostri cuori lo spirito *del suo figliuolo*, il quale esclama: Abba, Padre! Così non sei più schiavo, ma figlio; ma se sei figlio, sei anche erede per grazia di Dio». Qui troviamo una linea di tradizione diversa da quella di *Rom.* 1,3 s. Non sta in primo piano il significato messianico del titolo di figlio, ma invece, in quanto si parla della 'missione' del figlio, l'esistenza terrena di Gesù. Sostanzialmente analoghe sono le idee espresse in *Rom.* 8,14 s. Paolo vede l'umanità di Gesù «fondamentalmente sotto un aspetto soteriologico e storico-salvifico, non in un senso puramente metafisico e neppure puramente storico»[26]. Il nuovo stato in cui l'azione di Cristo trasferisce gli uomini è detto 'filialità' (alla lettera: affiliazione, adozione) (*Gal.* 4,5; *Rom.* 8,15.23; 9,4; cfr.

25. *Ibidem* 258-278.
26. *Ibidem* 270.

Eph. 1,5). Evidentemente Paolo ritiene questa espressione adatta ad esprimere il rapporto che si stabilisce con la filialità di Cristo. Il rapporto del credente con Cristo è espresso mediante una designazione che esprime allo stesso tempo il carattere analogico della filialità.

Dobbiamo infine citare un terzo orizzonte entro il quale Paolo pone il figlio di Dio: è l'orizzonte della soteriologia[27] nel senso che qui si fa risaltare l'opera salvatrice ed escatologica di Dio nel 'destino' del figlio. Qui possiamo ricordare *Gal.* 2,19 s.; *Rom.* 5,10; 8,3 s. 32. Paolo parla dell'opera di Dio in suo figlio solo in modo che risalti il significato salvifico di quest'opera per noi. La cristologia paolina è sempre anche soteriologia. Proprio il passo della lettera ai Galati (2,19 s.) mostra che Paolo intende anche il Gesù terreno e crocifisso come figlio di Dio. Qui l'attributo di figlio di Dio non ha dunque in prima linea valore di un titolo onorifico messianico. Piuttosto quando parla della dedizione[28] del figlio di Dio che ha dato *se stesso per me*, Paolo sceglie volutamente una formulazione dall'inequivocabile colorito personalistico: «Il figlio di Dio che diede se stesso è colui nel quale l'amore di Dio è manifesto in modo tale che esso non viene ad acquistare la genericità di un'affermazione generale, bensì, conformemente alla sua forza d'irradiazione, è rivolto ad ogni singolo uomo e lo riguarda personalmente»[29].

Se consideriamo un momento i tre aspetti o modi d'uso del titolo di figlio di Dio per vedere in quale era più probabile il riferimento al Gesù terreno ed alla sua consapevolezza di essere il Figlio, non c'è dubbio

27. *Ibidem* 279-301.
28. V. in proposito W. Popkes, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament* (Zürich 1967) 197 s.
29. Blank, *op. cit.* 301.

che dobbiamo scegliere il secondo. Evidentemente Gesù si è visto come il figlio in un senso assoluto, o per lo meno particolare (*Mt.* 11,27 par. *Lc.* 10,22; *Mc.* 13,32; cfr. 12,6). Da questo nome di figlio[30] va distinto anzitutto il titolo vero e proprio di figlio di Dio. Sebbene Gesù, secondo la tradizione sinottica, non abbia mai chiamato se stesso figlio di Dio, pure il suo modo di rivolgersi a Dio con 'abba' (= padre) e l'espressione 'il figlio' riferita a lui, sono palesi indicazioni che Gesù era figlio di Dio in maniera unica. È possibile che i discepoli di Gesù abbiano scoperto questo aspetto solo dopo pasqua, tanto più che insieme con le asserzioni sul figlio di *Ps.* 2 e *2 Sam.* 7 era atto a mettere in rilievo il ruolo messianico di Gesù.

Gesù non si è mai chiamato espressamente figlio di Dio. L'uso più antico del predicato è visibile in due passi, secondo i quali la risurrezione di Gesù porta alla figliolanza di Dio. Questi passi fanno inoltre vedere che il titolo di figlio di Dio era conferito in conformità della concezione giudaica del Messia quale discendente di Davide, che Dio rende suo figlio (*Rom.* 1,3 s.; *Act.* 13,33; cfr. *2 Sam.* 7,14-16; *Ps.* 2,7). Il Gesù innalzato e intronizzato alla destra di Dio è il figlio di Dio. Quando *Rom.* 1,4 all'attributo di figlio di Dio aggiunge le parole «in potenza», ciò significa probabilmente che Gesù non diviene propriamente figlio di Dio solo con la risurrezione, ma che Dio, dopo la sua vita terrena (vissuta in debolezza e umiliazione), gli ha ora dato una posizione di potenza. Forse un'altra radice dell'epiteto di figlio di Dio sta nella traduzione dell'espressione originaria 'servo di Dio' con 'figlio di Dio'[31]. Paolo attesta una concezione profonda del ti-

30. B.M.F. van Iersel, *'Der Sohn' in den synoptischen Jesusworten* (Leiden ²1964)

31. Il vocabolo greco per *servo* (*páis*) può significare anche *figlio*: cfr. J. Jeremias in: ThWb v 699.

tolo di figlio di Dio. Per l'apostolo tale titolo abbraccia tutti i modi di essere di Cristo[32], il preesistente, colui che fu inviato per compiere l'opera di riconciliazione, l'innalzato e il salvatore che compare al giudizio. L'interesse di Paolo non è però rivolto solo all'essere e alla natura del figlio di Dio, ma include anche il suo significato salvifico per noi: il figlio di Dio ha ottenuto per noi l'adozione a 'figli di Dio' (*Gal.* 4, 5 s.; *Rom.* 8,14 s.).

Tuttavia Gesù si è chiamato 'il figlio' o per lo meno era consapevole di un suo particolare ed esclusivo rapporto con Dio. Le due linee dell'uso del titolo di figlio di Dio si congiungono nei due scritti seriori del Nuovo Testamento: il vangelo di Giovanni e la lettera agli Ebrei[33].

Così si può dire, riepilogando, che «nella chiesa primitiva, per la centralità della risurrezione e dell'esaltazione di Gesù, sta in primo piano dapprincipio il titolo; ma incomincia presto anche la riflessione circa il rapporto di Gesù col Padre e la sua consapevolezza di esserne il figlio, e così si giunge all'unione delle due linee di pensiero»[34]. Ma anche là dove le due linee si riuniscono (Giovanni, Ebrei), la cristologia del figlio di Dio è ancora 'funzionale', si riferisce cioè alla missione di Gesù nella storia della salvezza, restando però aperta ad un ulteriore approfondimento nel senso di asserzioni sulla natura di Cristo, come poi le troviamo nella storia dei dogmi nella chiesa antica.

4. *Signore*

Nel Nuovo Testamento Gesù viene chiamato molto

32. Cfr. R. Schnackenburg in: *Lexikon für Theologie und Kirche*² v (1960) 936.
33. R. Schnackenburg in: *Lexikon für Theologie und Kirche*² IX (1964) 852 s.
34. Schnackenburg, *op. cit.* 854.

spesso 'Signore' (in greco *kýrios*)[35]. Si pongono non pochi interrogativi. In che misura predicati del *kýrios* già esistenti furono applicati a Gesù? Questo predicato cristologico possiede un aggancio o uno spunto nella vita del Gesù terreno? Il Bousset[36], basandosi sul suo orientamento storico-religioso di impostare il problema, sostenne che la comunità etno-cristiana avesse trasferito a Gesù predicati pagani. Poiché il predicato di *kýrios* si incontra nei culti misterici come invocazione alla divinità cui il culto è dedicato e, più tardi, quando ci fu il culto dei sovrani, in relazione al re, il Bousset volle trovare l'origine di questo titolo di Cristo nel culto della comunità etnico-cristiana. Questo aspetto è sì attestato nel Nuovo Testamento, ma nel senso che il Signore Gesù Cristo viene contrapposto ai 'signori' pagani ed è considerato, rispetto a loro, l'unico signore (*1 Cor.* 8,5 s.). Anche il Bultmann[37] imposta il problema in una prospettiva storico-religiosa. La designazione di Cristo come 'signore' proviene, secondo lui «dal linguaggio religioso dell'ellenismo, e precisamente dall'ellenismo orientale, in cui *kýrios* era la grecizzazione del tipico attributo divino di 'Signore', diffuso in Egitto, in Asia Minore e specialmente in Siria...». Mentre, secondo Bultmann, la cristologia più antica aveva veduto in Cristo soprattutto il salvatore escatologico, col titolo di *kýrios* avanzerebbe in prima linea la figura del Signore adorato cultualmente. Con questo andrebbe di pari passo l'estinzione dei titoli di figlio dell'uomo e di Cristo.

35. W. Foerster, *Herr ist Jesus* (Gütersloh 1924); Id., art. κύριος (nel N.T.) in: ThWb III (1938) 1085-1094; Kramer, *op. cit.* 61-103; P.-E. Langevin, *Jésus Seigneur et l'eschatologie* (Brügge-Paris 1967).

36. *op. cit.* 78-104; v. al contrario O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1957) 200-244.

37. *op. cit.* 123-127; citazione *ibidem* 123 s.

Studiosi di diverso orientamento tentarono di derivare il titolo cristologico di *kýrios* dall'uso linguistico teologico dei Settanta, cioè della Bibbia del giudaismo di lingua greca. Questa traduzione della Bibbia precede l'era cristiana. Essa ha reso largamente il nome di Dio, Jahvé, con *kýrios*. Esistono però anche dei frammenti precristiani dei Settanta che non sostituiscono Jahvé con *kýrios* [38]. Perciò non è possibile ipotizzare semplicemente che 'Signore', un titolo di Dio, fosse senz'altro trasferito a Gesù Cristo. Bisogna invece supporre che lì dove Gesù era già chiamato 'Signore', il predicato usato per Dio dalla Bibbia greca fu applicato *a posteriori* anche a Gesù. A ciò naturalmente si accompagna un approfondimento della conoscenza della natura divina di Gesù Cristo. Così, p. es., l'inno a Cristo della lettera ai Filippesi applica *Is.* 45,23 a Gesù Cristo (*Phil.* 2,11). Qui però si può vedere che la formula «Signore è Gesù Cristo» non nacque dall'uso dei Settanta, ma che la citazione dalla Bibbia greca fu solo in un secondo tempo collegata alla confessione di Gesù Cristo come Signore. La formula «Signore è Gesù Cristo» proviene probabilmente da un ambiente etnico-cristiano perché il titolo di Cristo è usato qui in maniera anòdina, quasi fosse un nome proprio.

Esiste un'altra via per scoprire la provenienza del predicato (cristologico) di *kýrios*. Il Nuovo Testamento attesta in due punti un'antica invocazione liturgica, «Signore nostro, vieni!» (*1 Cor.* 16,22; *Apoc.* 22,20). In *1 Cor.* 16,22 questa invocazione liturgica è conservata nella dizione originaria aramaica: *marana-tha*. Perciò essa proviene dalla chiesa della Palestina. Il significato di questa invocazione è senza dubbio quello di chiedere che venga la parusia e ciò av-

38. Ph. Vielhauer, *Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie?* in: *Aufsätze zum Neuen Testament* (München 1965) 141-198.147-150.

viene precisamente nel quadro del culto cristiano (cfr. *1 Cor.* 11,26). La concezione del Hahn che l'appellativo di Signore rivolto a colui che torna non implicasse ancora l'idea della sua elevazione e che la comunità palestinese avesse creduto che solo con la parusia Gesù avrebbe ricevuto la potestà divina, non può essere mantenuta[39]. Il titolo di *kýrios* è stato usato anche per il Cristo glorificato già prima del giudeo-cristianesimo ellenistico. Se *marana* indica colui che viene atteso per la parusia, questo appellativo è sostanzialmente vicino al modo più antico di intendere il titolo di figlio dell'uomo. Bisognerà poi chiedersi come mai la chiesa di lingua aramaica invocasse il Cristo atteso per la parusia con *marana* ('nostro Signore'), poiché *mare* ('signore') «era un titolo relativamente insignificante, senza una particolare portata religiosa» che nell'aramaico parlato nell'impero era usato per alti funzionari[40]. Perciò il Kramer ritiene che l'accoglimento di questo titolo da parte della giovane comunità fosse senza pericolo, in quanto con esso non entrava in un'aperta concorrenza né con la comunità religiosa giudaica né con un'altra[41]. Così non viene però data alcuna motivazione positiva per spiegare perché il titolo sia stato accolto. Il Kramer rifiuta la spiegazione che il Cristo della parusia sarebbe stato chiamato *marana* perché già il Gesù terreno non era stato chiamato solo *rabbi*, ma anche *mari*[42]. Invece di recente il Gnilka[43] ha giudicato positivamente que-

39. Hahn, *op. cit.* 95-112; v. al contrario Vielhauer, *op. cit.* 160-167 e W. Thüsing, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie* (Stuttgart, s.d. ma 1970).

40. Kramer, *op. cit.* 97.

41. *op. cit.* 98.

42. *Ibidem.*

43. *op. cit.* 85 s.; cfr. anche W.G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen* (Göttingen 1969) 100 s. (ed. it. Paideia, Brescia 1976).

sta possibilità di spiegazione. Analogamente al passaggio dalla forma allocutoria di *rabbi* al quasi titolo di 'maestro' dato a Cristo, si sarebbe verificato, secondo lui, anche un passaggio dal semplice *mare* ('signore') rivolto al Gesù terreno, a un *mare* (o *kýrios*) più elevato teologicamente (e in particolare escatologicamente). La questione dello spunto nella vita terrena di Gesù per l'uso più ampio dell'epiteto di *kýrios* non si può oggi considerare risolta definitivamente, ma bisognerà tenere seriamente conto della possibilità che esso abbia avuto un punto di partenza nella vita terrena di Gesù. Una certa difficoltà per tale ipotesi è data dal non potere senz'altro identificare l'allocuzione 'signore' con il predicato 'Signore'.

Per comprendere il profilo delle più antiche asserzioni neotestamentarie riguardanti il *kýrios* è consigliabile seguire il metodo del Kramer. Egli enuclea in primo luogo una forma del *kýrios* che a buon diritto chiama «grido di acclamazione» [44]. Questo grido, che è vicino ad essere una confessione di fede, deve essere anzitutto considerato come 'ancoramento' per il titolo di *kýrios* (*1 Cor.* 12,3; *Rom.* 10,9a; *Phil.* 2, 11). Tutti e tre i passi si riferiscono al culto. Questo legame con la liturgia depone contro l'ipotesi che la formula 'Signore è Gesù' sia nata nella situazione di persecuzione, in analogia con una confessione 'Cesare è il signore' [45]. La collocazione nel culto induce piuttosto a pensare a un passaggio del grido di preghiera palestinese *marana-tha* nella comunità di lingua greca. Però anche qui bisogna tener conto di una differenza. L'invocazione aramaica ha un orientamento più fortemente escatologico. La omologia greca mira al riconoscimento di Cristo come Signore. Essa non con-

44. *op. cit.* 61-67.

45. *Martyrium Polycarpi* 8,2; cfr. Flavio Giuseppe, *bellum* 7,418 s.

sidera l'atto mediante il quale Gesù è diventato il Signore, ma «si inserisce in un rapporto presentemente valido»[46]. La comunità confessa di avere questo Signore ed è pronta a opporsi, mediante questa confessione, a tutti gli altri 'signori' (*1 Cor.* 8,5 s.).

Un secondo punto fermo per l'epiteto di *kýrios* è dato dalle locuzioni nelle quali *kýrios* è unito alla preposizione *diá* ('mediante')[47]. Nelle lettere paoline si incontrano 26 locuzioni con *diá* riferite a Cristo; di queste otto sono direttamente collegate col predicato *kýrios*. L'Apostolo usa specialmente la locuzione (corrente anche oggi) «mediante il nostro Signore Gesù Cristo» (*1 Thess.* 5,9; *1 Cor.* 15,57; *Rom.* 5,1.11; 15, 30) o «mediante Gesù Cristo, nostro Signore» (*Rom.* 5,21; 7,25). Altre formule cristologiche con *diá* vanno intese probabilmente come abbreviazioni della formula sopra indicata. Essa viene usata in un duplice contesto. Da un lato là dove si tratta di espressioni della vita della comunità (ammonimento fraterno, 'gloriarsi di Dio', ringraziamento a Dio). Dall'altro lato la formula caratterizza il bene salvifico (la 'pace' nel senso di 'salvezza'). Anche in questo contesto si trova in primo piano la presenza del *kýrios*: «Ora si può fare ricorso alla sua potenza e autorità»[48]. Anche questa formula con *kýrios* appartiene probabilmente al culto.

Due altri contesti nei quali l'attributo di *kýrios* è applicato a Gesù, trascendendo allo stesso tempo l'aspetto della signoria presente, sono la formula «un solo Signore» e il grido «Signore nostro, vieni!». La formula «un solo Signore» Gesù[49] si connette con la confessione giudaica dell'unico Dio. Il contesto della

46. *op. cit.* 62.
47. Kramer, *op. cit.* 81-86.
48. *op. cit.* 85.
49. Kramer, *op. cit.* 91-95.

formula, come pure l'accento posto sull'unicità del Signore, mostra che qui si parla ad un ambiente che riconosceva molti signori. È così sicuro che la formula (almeno nella sua seconda parte, quella cristologica) proviene dalla chiesa di lingua greca. Qui il *kýrios* Gesù è considerato come mediatore della creazione sia dell'universo che della comunità. Sembra che questa funzione di mediatore della creazione non appartenesse originariamente al titolo di *kýrios*, ma venisse riconosciuta solo nell'insieme di una tale formula doppia. Inoltre questa formula presuppone anche la preesistenza del *kýrios*. Perciò non dovremo considerare in via assoluta ed isolata le asserzioni cristologiche circa la mediazione della creazione e il *kýrios* preesistente, ma dobbiamo intenderle nel loro contesto. Tanto più sarebbe errato voler costruire una sistematica cristologica partendo dalla preesistenza.

Abbiamo sottolineato più sopra che le formule con la preposizione *diá* attestano l'aspetto presente della concezione del *kýrios*. Ora abbiamo potuto vedere che il titolo di *kýrios* è connesso anche con la dimensione della preesistenza. Dobbiamo ancora osservare che proprio a partire dal *marana-tha* spicca l'aspetto futuro del titolo di *kýrios*. La traduzione di *marana-tha* con «vieni, Signor Gesù!» (*Apoc.* 22,20) mostra che *mare* era reso con *kýrios*. Almeno teoricamente si sarebbe potuto tradurre anche *despótes*. A nostro avviso la traduzione con *kýrios* non è casuale, quasi che tale traduzione fosse in fondo l'origine del titolo cristologico di *kýrios*. Al contrario, il titolo di *kýrios*, esistente già nell'ellenismo, ha indotto a tradurre *mare* con *kýrios*. Con questa traduzione si era comunque ottenuto che già prima di Paolo il titolo di *kýrios* accogliesse l'aspetto della parusia, ripreso poi da Paolo (cfr. *1 Thess.* 2,19; 3,13; 5,23; *1 Cor.* 1,7 s., ecc.). Così come il titolo cristologico di figlio di Dio com-

prende per Paolo tutti i modi essere di Cristo, dalla preesistenza fino alla parusia, così l'Apostolo collega anche col titolo di *kýrios* l'opera salvifica di Cristo a tutti i livelli.

2. *Altri predicati di Cristo*

Della cristologia più antica fa parte la designazione di Gesù come *servo di Dio*[50]. In connessione con *Is.* 53 il destino di morte di Gesù è stato inteso come adempimento di questo testo profetico del servo sofferente di Jahvé. Molto probabilmente già l'antica formula di *1 Cor.* 15,3-5 riflette questo testo della Scrittura, quando intende la morte di Gesù in croce come morte espiatrice «per i nostri peccati». Da questo testo della Scrittura si riconosce l'efficacia espiatoria della sofferenza vicaria di Gesù. Al servo di Jahvé era stato promesso (secondo *Is.* 53,10-12) che oltre la morte «sarebbe vissuto a lungo», «avrebbe dato giustizia a molti» e «ereditato fra i grandi».

I vangeli sinottici accennano spesso che i contemporanei di Gesù hanno visto in lui un *profeta*[51]: *Mc.* 6,15; *Mt.* 21,11.46; *Lc.* 7,16; 24,19. Per il vangelo di Giovanni è caratteristica la designazione '*il* Profeta' (6,14; 7,40). Questo epiteto si ricollega probabilmente a *Deut.* 18,15-19 ove viene annunciato un profeta come Mosè (cfr. *Act.* 3,22; 7,37).

Nell'antica formula di *Rom.* 1,3 s. Gesù è chiamato discendente di Davide. Il titolo di *figlio di Davide*[52]

50. Studi fondamentali: J. Jeremias, art. παῖς θεοῦ (nel N.T.) in: ThWb v (1954) 698-713; E. Lohse, *Märtyres und Gottesknecht* (Göttingen ²1963).

51. Cfr. F. Gils, *Jésus Prophète d'après les Évangiles synoptiques* (Löwen 1957); G. Friedrich, art. προφήτης ecc. (ne. N.T.) in: ThWb vi (1959) 829-858; Hahn, *Christologische Hoheitstitel* 351-404.

52. Hahn, *op. cit.* 242-279; E. Lohse, art. υἱὸς Δαυίδ in: ThWb viii (1969) 482-492; Ch. Burger, *Jesus als Davidssohn* (Göttingen 1970).

sembra essere un attributo onorifico messianico che risale certamente a *2 Sam.* 7,12-14. Dopo la scarsa attestazione nel vangelo di Marco (*Mc.* 10,47 s.; 12,35), è stato soprattutto l'autore del vangelo di Matteo a far risaltare questa dignità. Contro i tre esempi in Marco, il vangelo di Matteo da solo presenta otto attestazioni di questo titolo di Cristo.

La lettera agli Ebrei vede in Cristo l'eterno *sommo sacerdote*[53] (6,20; 7,1-28). Egli ha offerto una volta per tutte il sacrificio espiatorio (7,27; 9,12; 10, 10). Altri scritti neotestamentari contengono almeno un'allusione al sacerdozio di Cristo: *Rom.* 8,34; *Io.* 17; *1 Io.* 2,1 s.; *Apoc.* 1,13).

Infine Cristo riceve anche l'epiteto, attestato nell'ambiente ellenistico, di *salvatore* (in greco: *sotér*)[54]: *Phil.* 3,32; *Lc.* 2,11; *Act.* 13,23 (cfr. *Eph.* 5,23). Secondo *Io.* 4,42, Gesù è «il salvatore del mondo». *Tit.* 2,13 parla, oltre che del «nostro grande Dio», del «salvatore Cristo Gesù».

53. Cullmann, *op. cit.* 82-107 (143-177); H. Zimmermann, *Die Hohepriester-Christologie des Hebräerbriefes* (Paderborn 1964).

54. Cullmann, *op. cit.* 245-252 (359-368); W. Foerster, art. σωτήρ (nel N.T.) in: ThWb VII (1964) 1015-1018.

CAPITOLO OTTAVO

CENTRO ED ORIGINE DELLA CRISTOLOGIA NEOTESTAMENTARIA

1. *Unità nella molteplicità*

Nell'esporre le forme delle affermazioni cristologiche abbiamo veduto quanto siano molteplici le testimonianze di Cristo nel Nuovo Testamento. Un riepilogo non può ripetere nei particolari quali asserzioni su Cristo incontriamo nel Nuovo Testamento, ma può ancora una volta ribadire come in molti punti sia stato evidente in qual misura la testimonianza degli scritti neotestamentari riposi sulla parola e sull'opera di Gesù di Nazaret, riconosciuto dai primi discepoli, dopo la sua morte sulla croce, come vivente e agente. Abbiamo potuto, almeno in parte, stabilire in quali occasioni e per quali motivi ricorrenti si sia espressa la testimonianza su Cristo. Come *Sitz im Leben* va presa in considerazione, oltre alla predicazione missionaria, anzitutto la vita ('interna') della comunità con le sue svariate forme (insegnamento battesimale e battesimo, culto, ordinamento della comunità, difesa della fede verso il mondo esterno). Ma la molteplicità della testimonianza proviene anche dalla struttura spirituale e sociale di quelle comunità sul cui terreno e per i cui bisogni i singoli scritti sono stati composti. Infine i diversi 'teologi' hanno dato la loro impronta all'immagine di Cristo contenuta nelle loro opere. Basti pensare, a questo proposito, ai diversi accenti che divengono visibili nel vangelo tetramorfo.

Se poniamo la domanda di quale senso abbia per il credente di oggi la molteplicità della testimonianza di Cristo nella Scrittura, possiamo dire anzitutto che in

questa varietà si esprime la misura dell'ampiezza, del mistero e della 'sovrumanità' della realtà di Gesù Cristo: questa realtà è tale che le possibilità di espressione che possediamo non possono esaurirla. Il mistero di Cristo non può essere afferrato mediante una definizione; può divenire accessibile al credente solo per la via di una testimonianza 'copiosa'.

Fin dai primi tempi si è presentato il problema che interessa profondamente anche il cristiano di oggi: si può esprimere la fede cristiana in una breve formula? Si può ridurre ad un unico denominatore la testimonianza su Cristo del Nuovo Testamento, nonostante le molteplici impronte che abbiamo incontrato? Possiamo stabilirne il 'centro'?

Da quanto abbiamo detto si può capire che un'impresa del genere è possibile solo a certe condizioni. Se si parte dai vangeli, bisognerà dire che il loro intento decisivo è di presentare il Gesù terreno come il Cristo. Gesù di Nazaret, la sua opera e la sua parola, vengono posti nella giusta prospettiva alla luce della fede pasquale. Partendo da questa constatazione si può dire che questo è il centro: Gesù è il Cristo. Una formula corrispondente viene attestata fuori dei vangeli: «Signore è Gesù Cristo» (*Phil.* 2,11). Cfr. anche *1 Io.* 2,22, dove di fronte al falso insegnamento viene detto: «Chi è il bugiardo, se non colui che nega che Gesù è il Cristo?». Si può caratterizzare ancora più precisamente questo centro. Per la testimonianza neotestamentaria ha importanza non solo la descrizione della natura di Gesù, ma decisamente la questione della sua importanza per noi, per la chiesa. In questo senso, p. es., Luca ha aggiunto al suo vangelo un secondo volume, gli Atti. Così egli dice: Gesù continua ad agire dopo la sua elevazione, attraverso il suo spirito, nell'opera della chiesa. Il punto di partenza di quest'azione si esprime anche nelle pericopi pasquali

dei tre ultimi vangeli. Questa continuità nell'azione del Signore glorificato si compie soprattutto nell'annuncio della parola e nella celebrazione cultuale della chiesa: «Vedete, sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (*Mt.* 28,20).

2. *Pasqua, origine della cristologia?*

Ciò che i vangeli e l'intero Nuovo Testamento dicono intorno al Gesù 'terreno', sta senza alcun dubbio alla luce della fede in Cristo in una prospettiva postpasquale. Tuttavia non si può affermare che tutto ciò che nel Nuovo Testamento si dice di Gesù sia un 'prodotto' della fede determinata e caratterizzata dalla pasqua. Invece bisogna domandarsi caso per caso in quale misura la narrazione segnata dalla fede in Cristo abbia il proprio fondamento nella parola e nell''autocoscienza' di Gesù. Già entro il Nuovo Testamento la formulazione «*Gesù* è il Cristo» o «Signore è *Gesù Cristo*» è caratteristica. Inoltre proprio l'impostazione dei vangeli che descrivono il Gesù terreno come il Messia che è risorto, tiene ferma l'identità del Gesù terreno con il Cristo glorificato. Altrimenti la fede in Cristo diventerebbe una mitologia o un sistema di pensiero astorico. La risurrezione di Gesù, sperimentata dai discepoli in virtù delle apparizioni, metteva in una nuova luce ciò che questi discepoli avevano provato con Gesù e intorno a Gesù. La risurrezione di Gesù è di importanza centrale per l'origine della fede in Cristo. La pretesa del Gesù terreno di essere l'apportatore decisivo di salvezza che segna l'inizio del regno di Dio, viene confermata dalla sua risurrezione dai morti e allo stesso tempo sollevata su un nuovo piano. Nella parola di Gesù parla Dio che nella vita, morte e risurrezione di Cristo si rivelò in maniera definitiva. Nonostante la molteplice

variazione formale e contenutistica delle asserzioni neotestamentarie su Gesù, è e resta vero che «troviamo ovunque la medesima testimonianza intorno all'opera decisiva di Dio in Gesù Cristo»[1].

2. *Credere in Cristo oggi*

Dal fatto che possiamo indicare un centro oggettivo delle asserzioni neotestamentarie su Cristo non si può affatto dedurre che dobbiamo ridurre la fede in Cristo a questo centro. Non possiamo considerare come unica vincolante la formula 'Gesù è il Cristo', oppure l'asserzione 'Gesù è il figlio di Dio' (quasi fossero denominatore comune di tutte le asserzioni singole) e voler intendere le varie e diverse asserzioni come sfumature meno impegnative. Non si può neppure voler considerare come la 'massima', e quindi centrale, asserzione intorno a Cristo la confessione che egli è il figlio di Dio eterno e preesistente. Abbiamo potuto se non altro accennare che l'asserzione circa la preesistenza è il risulato di una continua meditazione cristologica condotta di deduzione in deduzione. Bisognerà inoltre tenere seriamente conto della circostanza che le asserzioni (presenti solo nei vangeli dell'infanzia di *Mt.* e di *Lc.*) circa la nascita di Gesù dalla vergine Maria non appartenevano alla più antica tradizione cristologica e che quindi sono esistite comunità che non conoscevano questa asserzione cristologica[2].

1. G. Sevenster, *Christologie des Urchristentums* in: RGG[3] I (1957) 1745-1762; qui 1760; cfr. F. Mussner: *Lexikon für Theologie und Kirche*[2] VII 494: centro dell'*evangelo* è, secondo il Nuovo Testamento, «la proclamazione dell'inizio del tempo della salvezza escatologico in Gesù Cristo». V. inoltre W.G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen* (Göttingen 1969) 294 s.
2. V. A. Vögtle, *Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte*: Bibel und Lehen II (1970) 51-67; qui 56-59; G. Schneider, *Jesu geistgewirkte Empfängnis (Lk. 1,34 f.)*: Theologisch-praktische Quartalschrift 119 (1971) 105-116.

Dobbiamo dunque guardarci dal misurare tutto ciò che è formulato nel Nuovo Testamento in rapporto a Cristo secondo il grado più alto raggiunto nella cristologia dogmatica e nella comprensione delle dottrine della chiesa. A questo proposito Rudolf Schnackenburg spiega: «Un ebreo il quale confessava: Gesù è il profeta che deve venire, secondo la profezia, p. es., di *Deut.* 18: 'Il Signore desterà in mezzo ai vostri fratelli un profeta come me. Lo ascolterete', faceva, dati il suo orizzonte mentale e le sue possibilità di pensiero teologico, un'asserzione altrettanto alta come una persona proveniente dalla grecità la quale confessasse: Gesù è il figlio di Dio» [3]. Qui dunque non dovremmo dare delle valutazioni, ma vedere che erano a disposizione parecchie categorie di pensiero, ciascuna delle quali possedeva la propria ragion d'essere. Per l'uomo delle generazioni successive al Nuovo Testamento, dato il suo orizzonte mentale, alcune di queste categorie erano più accessibili di altre che perciò passarono in seconda linea. «A noi sembra allora che questa sia la cristologia più perfetta, più sviluppata e suprema. Da tale illusione ci può preservare il Nuovo Testamento con le sue varie cristologie» [4].

Bisogna inoltre osservare che le asserzioni cristologiche del Nuovo Testamento non si svilupparono in maniera interamente rettilinea, partendo da un'asserzione originaria fino a giungere ad un'asserzione ultima e suprema. Invece già entro la tradizione neotestamentaria esistono cristologie in concorrenza fra loro. Oltre alla concezione dell'incarnazione di una figura preesistente (cfr. *Io.* 1,1-14), esiste l'asserzione della discendenza di Gesù «dal seme di Davide» (*Rom.* 1,3), alla quale corrisponde la informazione,

3. Schnackenburg-Schierse, *Wer war Jesus von Nazareth? Christologie in der Krise* (Düsseldorf 1970) 6.
4. Schnackenburg, *ibidem* 7.

più tarda, circa la nascita del Messia a Betlemme. Ancora diverso è il punto di partenza concettuale quando è detto che Gesù, figlio di Dio, fu concepito dallo Spirito Santo (*Lc*. 1,35).

Questi fatti della cristologia neotestamentaria, che abbiamo potuto desumere anche dalle forme trattate nella presente panoramica, hanno lo loro importanza per il problema di quale cristologia sia la più comprensibile oggi, nel nostro ambiente e nel nostro orizzonte concettuale. Sarà lecito affermare in partenza che la cristologia ecclesiastica non è obbligata ad accentuare nella stessa misura e con compiutezza numerica tutto ciò che la riflessione cristologica dei secoli ha formulato. Esiste (come ha ricordato giustamente il Concilio Vaticano II) un ordine o 'gerarchia' delle asserzioni teologiche (e quindi anche di quelle cristologiche)[5]. La generazione d'oggi rivolge lo sguardo intensamente al comportamento e al messaggio del Gesù *terreno*. In ciò possono agire motivi diversi. Si vuole sottolineare l'"umanità' di Gesù come umanità esemplare. Qualcuno forse vorrebbe diminuire la 'sublimazione' teologica della figura di Cristo, oppure le forme 'mitologiche' della cristologia. Io sospetto che qui si ricada *de facto* in una cristologia monofisita. Evidentemente un fatto simile è avvenuto già nel primo secolo allorché la tradizione palestinese di Gesù penetrò in larga misura nell'ambiente ellenistico-cristiano (cfr. pp. 37 ss.). L'"alta' cristologia etnico-cristiana del *kýrios* e del figlio di Dio ha subito in questa occasione una certa 'correzione' e un 'arricchimento', ma non si è mai giunti a presentare un puro uomo Gesù; invece (come mostrano i vangeli nel loro insieme) l'uomo Gesù di Nazaret venne predicato quale figlio di Dio. Già la più antica tradizione su Gesù

5. Concilio Vaticano II, Decreto sull'ecumenismo, n. 11.

presentava un orientamento cristologico. Ma oggi dovremmo vedere l'uomo Gesù soprattutto come colui che ha percorso il cammino prima di noi e che ci ha 'aperto' la strada[6]. Se teniamo presente come 'correttivo' la formulazione fissata e maturata dalla tradizione, non possiamo perdere di vista l'unicità e la dimensione profonda dell'uomo Gesù[7].

6. Cfr. E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (Zürich ²1962) 7.
7. Schnackenburg, *op. cit.* 85; cfr. *ibidem* 90 s.

ABBREVIAZIONI

BZ	Biblische Zeitschrift, Paderborn
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly, Washington
EvTh	Evangelische Theologie, München
LThK²	*Lexikon für Theologie und Kirche,* 10 voll., Freiburg ²1957-1965
NTS	New Testament Studies, Cambridge
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1941 ss.
RB	Revue Biblique, Paris
RGG³	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 6 voll., Tübingen ³1956-1962
RechScRel	Recherches de science religieuse, Paris
RThPh	Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne
ThSt	Theological Studies, Baltimore
ThWb	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933 ss.
TrThZ	Trierer Theologische Zeitschrift, Trier
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Berlin
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen

INDICE DEGLI AUTORI

INDICE DEI PASSI BIBLICI

Marco

Luca

Giovanni

Atti degli Apostoli

Romani

1 Corinti

Scritti extrabiblici

Etienne Trocmé

GESÙ DI NAZARET
visto dai testimoni della sua vita

«Biblioteca di cultura religiosa», 24
pp. 184, L. 3.000

Etienne Trocmé, professore di Nuovo Testamento a Strasburgo, è nato a Parigi nel 1924. Gli studi superiori l'hanno condotto da Parigi (Facoltà di Lettere, Scuola Nazionale di Chartres, Scuola Pratica di Alti Studi, Facoltà libera di Teologia Protestante) a Los Angeles (Università della California del Sud), poi a Basilea (Facoltà di Teologia), infine a Strasburgo (Facoltà di Teologia Protestante). Precedentemente a questo volume, oltre a vari articoli, ha pubblicato due grosse opere: *Il «Libro degli Atti» e la storia* (1957) e *La formazione del Vangelo secondo Marco* (1963). È in corso di stampa un suo commentario al Vangelo di Marco.

Gesù di Nazaret visto dai testimoni della sua vita non è una biografia del fondatore del cristianesimo. È un saggio nato dalla convinzione che attualmente gli autori delle «vite di Gesù», qualunque sia la loro tendenza, non fanno che ripetere gli errori dei loro predecessori. Etienne Trocmé pensa che lo studio critico dei Vangeli canonici e della tradizione che li ha preceduti ha fatto progressi sufficienti perché questo ristagno possa essere superato. Uno studio attento dei diversi strati della tradizione preevangelica permette di ricostruire l'impressione suscitata dalla persona di Gesù di Nazaret nei diversi ambienti palestinesi: i discepoli, i contadini e i pescatori della regione del lago di Tiberiade, alcuni settori della classe media, le masse giudaiche. Lo storico deve accontentarsi di queste «immagini» la cui sovrapposizione dà tuttavia un certo rilievo alla figura così delineata e lascia intravvedere una personalità fuori dall'ordinario.

PAIDEIA EDITRICE BRESCIA

Eduar Lohse

LA STORIA DELLA PASSIONE E MORTE DI GESÙ CRISTO

pp. 128, L. 2.000

EDUARD LOHSE è professore di esegesi neotestamentaria all'Università di Gottinga e vescovo di Amburgo. Sue opere maggiori sono l'edizione con traduzione e commento dei *Testi di Qumran* (1964), e lo studio *Martire e servo di Dio* (² 1963). Altre sue opere sono il commentario all'*Apocalisse di Giovanni* (Paideia 1974) e alle *Lettere ai Colossesi e a Filemone* (Paideia 1976) oltre a uno studio su *L'ambiente del Nuovo Testamento* (Paideia 1976).

In quest'opera E. Lohse ricerca quale sia il fine dei resoconti evangelici relativi alla passione e morte di Gesù, ne esamina la storicità, e indaga quale dovette essere la narrazione della passione di Gesù nella tradizione orale che sottosta ai vangeli.

L'A. mostra che tutti e quattro i vangeli risalgono a una tradizione consolidatasi nella prima comunità gerosolimitana e sfociata poi nei testi della passione, al cui centro è la fede che il Crocifisso sia il Messia che ha subito la passione per i nostri peccati secondo le Scritture. Il resoconto dei primi cristiani sulla passione tendeva appunto a fornire questa testimonianza. Esso cominciava con l'arresto di Gesù, narrava il processo davanti al sinedrio e la condanna da parte di Pilato, e si concludeva con la crocifissione. Questa descrizione originaria fu poi arricchita con altri episodi tramandati isolatamente.

Interpretando i singoli testi il Lohse pone in evidenza come i vangeli siano lontani da intenzioni documentarie, poiché il loro interesse si concentra sul contenuto teologico.

Studi biblici

Aa. Vv., *La Resurrezione*, pp. 113, L. 2.000 [27]

M. Adinolfi, *La Turchia greco-islamica di Paolo e Giovanni*, pp. 168, L. 1.500 [13]

J. Blinzler, *Giovanni e i Sinottici*, pp. 140, L. 1.500 [5]

J. Blinzler, *I fratelli e le sorelle di Gesù*, pp. 192, L. 2.500 [29]

Ch. H. Dodd, *Attualità di San Paolo*, pp. 176, L. 1.700 [9]

Ch. H. Dodd, *Le parabole del regno*, pp. 208, L. 2.000 [10]

Ch. H. Dodd, *La predicazione apostolica e il suo sviluppo*, pp. 120, L. 1.300 [21]

Ch. H. Dodd, *Secondo le Scritture. Struttura fondamentale della teologia del N.T.*, pp. 160, L. 1.700 [16]

J. Dupont, *Le tentazioni di Gesù nel deserto*, pp. 160, L. 1.700 [11]

G. Gaeta, *Il dialogo con Nicodemo*, pp. 170, L. 2.500 [26]

G. Ghiberti, *I racconti pasquali del cap. 20 di Giovanni*, pp. 176, L. 1.800 [19]

R. M. Grant, *La formazione del Nuovo Testamento*, pp. 208, L. 2.200 [22]

P. Grelot, *Riflessioni sul problema del peccato originale*, pp. 144, esaurito [3]

F. Hahn, *Il servizio liturgico nel cristianesimo primitivo*, pp. 130, L. 1.500 [20]

A. Heising, *La moltiplicazione dei pani*, pp. 112, L. 1.000 [12]

S. Hermann, *Il soggiorno di Israele in Egitto*, pp. 144, L. 1.300 [17]

E. Käsemann, *Prospettive paoline*, pp. 240, L. 2.500 [18]

S. Loersch, *Il Deuteronomio e le sue interpretazioni*, pp. 160, L 2.000 [25]

G. Lohfink, *La conversione di San Paolo*, pp. 120, L. 1.000 [4]

N. Lohfink, *Ascolta, Israele. Esegesi di testi del Deuteronomio*, in ristampa [2]

N. Lohfink, *La promessa della terra come giuramento*, pp. 168, L. 2.500 [30]

E. Lohse, *La storia della passione e morte di Gesù Cristo*, pp. 128, L. 2.000 [31]

O. Loretz, *Creazione e mito*, pp. 174, L. 2.500 [28]

Ch. Fr. D. Moule, *Le origini del Nuovo Testamento*, pp. 336, L. 3.000 [15]

F. Mussner, *Morte e resurrezione*, pp. 72, L. 800 [6]

W. Pannenberg, *Cristianesimo e mito*, pp. 120, L. 1.500 [24]

R. Pesch, *La visione di Stefano*, pp. 88, L. 800 [8]

L. Randellini, *La chiesa dei Giudeo-cristiani*, pp. 80, L. 1.000 [1]

G. Rinaldi, *I canti di Adonaj*, esaurito [23]

G. Schneider, *Cristologia del Nuovo Testamento*, pp. 144, L. 2.500 [32]

Ph. Seidensticker, *Paolo l'apostolo perseguitato di Gesù Cristo*, pp. 144, L. 1.200 [7]

O. Semmelroth e M. Zerwick, *Il Vaticano II e la Parola di Dio*, pp. 80, L. 800 [14]

Biblioteca di cultura religiosa

Aa. Vv., *Rivelazione e morale*, pp. 176, L. 2.000 [22]

L. Alonso Schökel, *Il dinamismo della tradizione*, pp. 285, L. 3.000 [19]

L. Alonso Schökel, *La parola ispirata*, esaurito [7]

J. Blinzler, *Il processo di Gesù*, pp. 480, L. 5.000 [6]

H. von Campenhausen, *I padri greci*, pp. 224, L. 2.500 [11]

O. Cullmann e altri, *Il dialogo è aperto*, pp. 368, L. 3.000 [18]

P. Dacquino, *Bibbia e tradizione*, pp. 80, L. 1.000 [5]

Ch. H. Dodd, *L'autorità della Bibbia*, pp. 304, L. 2.500 [21]

R. J. Ehrlich, *Teologia protestante e teologia cattolica*, pp. 302, L. 3.000 [15]

J. R. Geiselmann, *Gesù il Cristo*, vol. I: *Il Gesù storico*, pp. 224, L. 2.500 [12]

J. Jeremias, *Gli agrapha di Gesù*, pp. 168, L. 3.000 [2]

J. Jeremias, *Le parabole di Gesù*, pp. 304, L. 5.000 [3]

J. Jeremias, *Le parole dell'ultima cena*, pp. 368, L. 5.000 [23]

W. Knevels, *Dio è realtà*, pp. 308, L.3.000 [10]

J. S. Lasso De La Vega, *Eroe greco e santo cristiano*, pp. 104, L. 1.500 [8]

M. Noth, *Storia d'Israele*, pp. 584, L.8.500 [25]

K. Prümm, *Il messaggio della lettera ai Romani*, pp. 214, L. 2.000 [1]

H. Rahner, *L'homo ludens*, pp. 96, L. 1.000 [9]

J. M. Robinson-Ernst Fuchs, *La nuova ermeneutica*, pp. 144, L. 2.000 [13]

P. Sardi, *L'aborto ieri e oggi*, pp. 392, L. 5.000 [26]

J. Schildenberger, *Realtà storica e generi letterari nell'A.T.*, pp. 224 L. 2.000 [4]

H. Schlier, *La fine del tempo*, pp. 368, L. 6.000 [16]

H. Schlier, *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, in ristampa [17]

J. A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, pp. 672, L. 8.000 [14]

V. Subilia, *La giustificazione per fede*, pp. 384, L. 5.000 [27]

E. Trocmé, *Gesù di Nazaret visto dai testimoni della sua vita*, pp. 184, L. 3.000 [24]

V. Vinay, *Ecclesiologia ed etica politica in Giovanni Calvino*, pp. 208, L. 2.000 [28]

V. Vinay, *La riforma protestante*, pp. 488, L. 5.000 [20]

Biblioteca minima di cultura religiosa

L. Alonso Schökel, *L'uomo d'oggi di fronte alla Bibbia*, pp. 116, L. 600 [2]

K. Barth, *Lettera a un Pastore della Germania Orientale*, pp. 48, L. 500 [7]

P. Benoit, *Rivelazione e ispirazione* (esaurito) [12]

E. Buonaiuti, *Il mondo e il vangelo*, pp. 240, L. 1.800 [24]

O. Cullmann, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?*, pp. 64, L. 600 [17]

Ch. H. Dodd, *Evangelo e legge*, pp. 109, L. 600 [18]

G. Friedrich, *Chi è Gesù?*, pp. 80, L. 1.000 [26]

J. Jeremias, *Il discorso della montagna*, pp. 48, L. 500 [6]

J. Jeremias, *Il messaggio centrale del Nuovo Testamento*, pp. 112, L. 1.000 [19]

J. Jeremias, *Il problema del Gesù storico*, pp. 48, L. 500 [9]

J. Jeremias, *Il significato teologico dei reperti del Mar Morto*, pp. 48, L. 500 [8]

St. Lyonnet, *Dieci meditazioni su San Paolo*, pp. 96, L. 1.500 [13]

D. Mollat, *Dodici meditazioni sul Vangelo di San Giovanni*, pp. 144, L. 700 [15]

A. Perego, *La fecondazione umana in vitro*, pp. 64, L. 500 [11]

K. Rahner, *Che cos'è l'eresia*, pp. 87, L. 500 [3]

K. Rahner, *Esegesi e dogmatica* esaurito [1]

K. Rahner, *Il comandamento dell'amore*, esaurito [5]

K. Rahner, *L'episcopato nella chiesa*, pp. 80, L. 500 [10]

K. Rahner, *Il latino lingua della Chiesa*, pp. 104, L. 700 [4]

H.-R. Müller-Schwefe, *I dieci comandamenti*, pp. 136, L. 1.500 [25]

V. Subilia, *L'Evangelo della contestazione*, pp. 92, L. 600 [23]

H. Schürmann, *La tradizione dei detti di Gesù*, in ristampa [14]

H. Thielicke, *Fino a che punto una teologia può essere moderna*, pp. 128, L. 1.000 [20]

H. Thielicke, *Libertà dell'uomo nell'età della tecnica*, pp. 136, L. 1.100 [22]

H. Thielicke, *Perplessità del seminarista di fronte al ministero sacerdotale, e altri saggi*, pp. 144, L. 1.100 [21]

R. de Vaux, *I patriarchi ebrei e la storia*, pp. 72, L. 500 [16]